

عبد العزيز العماري

المنطق الأرسطي - المشائي بين الغزالي وابن تيمية



۹. تاریخ و احوال

تاریخ و احوال
تاریخ و احوال

تاریخ
علوم

۲۷

۶

۴۱

| الكتاب |

تناول الكتاب موقف علمين كبيرين في التراث العربي الإسلامي من مسألة الأخذ بعلوم الآخر وأخصها المنطق الأرسطي - المشائي، الذي تباينت الردود والمواقف بشأنه بين رافض، ومؤيد بقيد، ومؤيد بإطلاق. وهما أبو حامد الغزالي وتقي الدين أحمد بن تيمية اللذين لا زالا إلى اليوم يشكلان سلطتين مرجعيتين متباينتين: الأول فقيه أشعري معتدل، والثاني فقيه حنبلي متشدد. الأول من أهل «الرأي»، والثاني من أهل الحديث والظاهر.

ولئن كان ابن تيمية قد اختلف مع الغزالي في العديد من المسائل الكلامية والمنطقية والإلهية، حتى أنه وجه له نقدًا قويًا في «الفتاوى»، وفي «الدرء»، و«الرد على المنطقيين»، و«نقض المنطق»، بمبرر نزوعه نحو الفلسفة في بعض كتبه، فإنه مع ذلك يعترف له، أي يعترف للغزالي، بأنه قد جمع من العلم بالفقه والتصوف والكلام والأصول، مع الزهد والعبادة وحسن القصد ما جعله أفضل من غيره. وبالرغم مما عرف عن الرجل من تشدد، فإنه لم يعمد إلى تكفير أبي حامد الغزالي، ورميه بالكفر، والطعن في إيمانه، وإنما اعتبر إيمانه إيمانًا مجملًا. وهو وإن كان قد نزع نحو الفلسفة وغير عباراتها، فقد كان القصد من ذلك تعزيز وترسيخ الإيمان لا العمل على هزّه وزعزعته. وبذلك يكون ابن تيمية قد تجاوز عما رآه وسجله من مزالق وكبوات وهفوات عند الغزالي بمبرر «حسن القصد».

ISBN 978-614-418-322-9



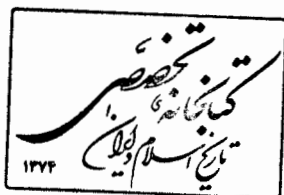
9 786144 183229

Jadawel جداول
www.jadawel.net

المنطق الأرسطي - المشائي
بين الغزالي وابن تيمية

عبد العزيز العماري

المنطق الأرسطي - المشائي بين الغزالي وابن تيمية



الكتاب: المنطق الأرسطي - المشائي بين الغزالي وابن تيمية
المؤلف: عبد العزيز العماري

جداول

للنشر والترجمة والتوزيع
رأس بيروت - شارع كراكاس - بناية البركة - الطابق الأول
هاتف: 00961 1 746638 - فاكس: 00961 1 746637
ص.ب: 5558-13 شوران - بيروت - لبنان
e-mail: d.jadawel@gmail.com
www.jadawel.net

الطبعة الأولى

كانون الثاني / يناير 2018
ISBN 978-614-418-322-9

جميع الحقوق محفوظة © جداول للنشر والترجمة والتوزيع
لا يجوز نسخ أو استعمال أي جزء من الكتاب في أي شكل من الأشكال أو بأية وسيلة
من الوسائل سواء التصويرية أم الإلكترونية أم الميكانيكية، بما في ذلك النسخ الفوتوغرافي
والتسجيل على أشرطة أو سواها وحفظ المعلومات واسترجاعها دون إذن خطي من الناشر.

طبع في لبنان

Copyright © Jadawel S.A.R.L
Caracas Str. - Al-Baraka Bldg.
P.O.Box: 5558-13 Shouran
Beirut - Lebanon
First Published 2018 Beirut

تصميم الغلاف: محمد ج. إبراهيم

المحتويات

الإهداء	11
المقدمة	13
الفصل الأول: المنطق الأرسطي - المشائي وتباين ردود الفعل حوله بين الفقهاء والنظار من الفلاسفة والمتكلمين	
1 - أقسام المنطق عند أرسطو	19
2 - موقف فقهاء ومفكري الإسلام من المنطق	22
أ - فتوى التحريم	23
ب - فتوى الذم والإنكار	26
ج - فتوى الإباحة المشروطة	27
د - فتوى التسويغ والإباحة	28
الفصل الثاني: تباين وجهات النظر في تقدير فائدة وأهمية المنطق الأرسطي - المشائي بين الغزالي وابن تيمية	
I - في تطور تعاطي الغزالي مع المنطق الأرسطي	31
1 - الغزالي .. من مصنفات النقول في المنطق إلى مصنفات التكيف اللغوي والتأصيل الديني له	31
2 - في تعريف الغزالي للمنطق وبيان فائدته والغرض من التأليف فيه ...	33
II - دواعي التأليف في المنطق عند ابن تيمية	40

- III - تقسيم الغزالي للمنطق 43
- الفصل الثالث: في الحد 47
- I - الحد عند الغزالي والقوانين المقعدة له وفي الحدود المفصلة 47
- 1 - في معنى الحد والقوانين المقعدة له عند الغزالي 47
- 2 - في الحدود المفصلة عند الغزالي 53
- II - الرد التيمي على الغزالي في مسألة الحد 54
- III - نقد ابن تيمية للحد الأرسطي 60
- أ - السلب التيمي لوظيفة الحد إفادة ماهية المحدود 60
- أولاً : نقد القول بأن التصور المطلوب لا ينال إلا بالحد 60
- ثانياً : نقد القول بأن الحد يفيد العلم بالتصورات 65
- ثالثاً : في الطرح التيمي بأن الحد يفيد تمييز المحدود عن غيره 76
- الفصل الرابع: في مقدمات القياس (القضايا) 79
- I - في الألفاظ ودلالاتها على المعاني، وأوجه هذه الدلالات، وفي نسبة الألفاظ إلى المعاني عند الغزالي 79
- 1 - في الألفاظ ودلالاتها على المعاني 79
- 2 - في انقسام اللفظ إلى مفرد ومركب، وجزئي وكلي، وحرف واسم وفعل .. 80
- 3 - في نسبة الألفاظ إلى المسميات 83
- II - في نسبة الموجودات إلى مداركنا، وفي المعاني الكلية، وانقسام الموجودات إلى جواهر وأعراض، وانقسام الأعراض إلى ذاتية وعرضية، وما ينقسم إليه كل منهما بحسب الغزالي 86
- 1 - في نسبة الموجودات إلى مداركنا 87
- 2 - في اختلاف دلالة المعاني على الألفاظ بالعموم والخصوص 88

3 -	في انقسام الموجودات إلى جزئي وكلّي	89
4 -	القول في الذاتي والعرضي	89
5 -	في الكليات الخمسة	93
III -	في القضايا وأقسامها عند الغزالي وما تنقسم إليه باعتبار موضوعها ومحمولها	96
1 -	القضايا الحملية والشرطية المتصلة والشرطية المنفصلة	96
2 -	في انقسام القضية الخبرية باعتبار محمولها إلى موجبة وسالبة ..	99
3 -	في انقسام القضية الخبرية قسمة ثلاثة باعتبار موضوعها إلى شخصية وغير شخصية	100
4 -	في مواد الحمل	102
5 -	انقسام القضية باعتبار نقيضها	104
6 -	انقسام القضية باعتبار عكسها	106
IV -	نقد ابن تيمية لمبحث القضايا	108
1 -	نقد ابن تيمية للحدّ الأوسط	108
2 -	نقد ابن تيمية للقضية الكلية	111
	الفصل الخامس: في القياس	131
I -	القياس، وانقسامه إلى مادة وصورة عند الغزالي	131
	النظر الأول: في صورة القياس	132
1 -	القياس الحملّي (الاقتراني)	134
أ -	القياس الحملّي وأجزاؤه المفردة	134
ب -	أشكال القياس الحملّي	136

- 2 - في القياس الاستثنائي 153
- أ - القياس الشرطي المتصل 153
- ب - القياس الشرطي المنفصل 156
- النظر الثاني: في مادة القياس 158
- 1 - أنواع القياس 159
- 2 - المقدمات اليقينية 160
- 3 - المقدمات غير اليقينية 163
- 4 - المقدمات المغالطية 166
- النظر الثالث: في لواحق القياس والقياس البرهاني والمطالب العلمية عند الغزالي 167
- 1 - في لواحق القياس 167
- أ - قياس العلة 167
- ب - قياس الدلالة 168
- ج - القياس الدوري 169
- 2 - في المطالب العلمية 170
- 3 - في القياس البرهاني 172
- II - نقد ابن تيمية لقياس الأرسطي 175
- أ - السلب التيمي لطابع اليقين عن القياس البرهاني 176
- أولاً: نقد القول بـ «أن التصديق لا ينال إلا بالقياس» 176
- ثانياً: نقد القول بأن القياس يفيد العلم بالتصديقات 182
- الفصل السادس: طرق وآليات الاستدلال بين الغزالي وابن تيمية 191
- I - طرق وآليات الاستدلال عند الغزالي 191

191	1 - قياس التمثيل
193	2 - قياس الخلف
194	3 - الاستقراء
	II - طرق وآليات الاستدلال على مسائل علم أصول الدين عند أبي حامد
197	الغزالي
214	III - طرق وآليات الاستدلال عند ابن تيمية
214	1 - قياس التمثيل وقياس الشمول
214	أ - قياس الشمول
217	ب - قياس التمثيل
229	2 - الاستدلال بالآيات وقياس الأولى
234	أ - الاستدلال بالآيات
237	IV - مفهوم الميزان بين الغزالي وابن تيمية
249	خاتمة
261	المصادر والمراجع

الإهداء

إلى أستاذي الجليل الدكتور العلمي حمدان
إلى روح أستاذي القدير المرحوم جمال الدين العلوي

المقدمة

حُجَّةُ الإسلام. بهذا اللقب لُقِّبَ وعُرفَ أبو حامد الغزالي في الفكري العربي الإسلامي، تقديرًا لدوره الطلائعي البارز في الحِجَاج والدفاع عن مذهب أهل السنة والجماعة من الأشعرية أمام المذاهب المليّة، واعترافًا كذلك بما اعتبر دفاعًا عن الإسلام ضد آراء وأقاويل المخالفين، وعلى رأسهم الفلاسفة، الذين حاورهم وحاججهم وناقشهم في عشرين مسألة، كَفَّرَهم في ثلاث، وبدَّعهم في سبعة عشر منها. هذا عدا حجم وقيمة ما وضعه الرجل من مصنفات في العلوم الدينية والشرعية.

ولأنه دافع وناظر وحاجج وحاور المخالفين، استحقَّ لدى الفقهاء ورجالات الدين، وأهل العلم بالعلوم الشرعية أن يلقَّبَ بهذا اللقب.

لقد كان الرجل بحقٍّ موسوعة عصره وزمانه، بحيث خَلَّفَ لنا متنًا ضخماً تنوّعت تصانيفه فيه بين المنطق، والفلسفة، والكلام، والفقه، والتصوف وغيرها.

ولمنزلته العلمية يومئذ في بغداد وخارجها من الأمصار، ولحجم وقيمة ما صنف من مظان، طار اسمه ولقبه في الآفاق، حتى صار له أتباع وأشياع ومريدين في كل أصقاع وجهات العالم الإسلامي.

لقد كان الشيخ أبو حامد الغزالي على مذهب الأشعري في العقيدة، ومذهب الشافعي في الفقه. لكن ومع هذا كان مثال الفقيه المتبصّر، ونموذج العالم المنفتح على ثقافة الآخر، المطلّع على علوم الأوائل، أعني علوم اليونان، من فلسفة ومنطق وغيرها من العلوم العقلية. فالرجل وإن رفض الفلسفة، وصنّف في «تهافت الفلاسفة»، فإنه في المقابل لم يرفض المنطق الأرسطي - المشائي، ولا ردّه ودفعه عند بادئ الأمر كما هو حال عدد من الفقهاء مع علوم عصرهم، وإنما باشر الاطّلاع عليه من خلال المشائين

المسلمين من أمثال الشيخ الرئيس علي بن سينا، وأبو نصر الفارابي، بل وصنّف فيه التصانيف.

وبالجملة، لقد اشتهر الرجل وعرف عنه، وهو حجة الإسلام، أنه ساجل وناجح وحاوٍ المخالفين المليين من الفلاسفة والمتكلمة وأهل الأهواء والنحل.

ومعلوم أن ناقده وغميره، وهو أبو الوليد بن رشد، لم يشذّ عن هذه الروح عندما ناقش وحاوٍ المخالفين المليين من فلاسفة الإسلام أمثال الفارابي وابن سينا، أو الأصوليين ومتكلمة الإسلام وأخصهم الأشعرية، وذلك في مصنفاته الخصومية، مثل «مناهج الأدلة»، وكتاب: «فصل المقال»، ثم «تهافت التهافت» الذي كرّسه الشارح الأكبر لنقد أبي حامد الغزالي من خلال إطلاقه لحوار ونقاش عقلي هادئ معه على وجه الخصوص، ثم مع الشيخ الرئيس وغيرهما. كما حاور وناقش ابن سينا والفارابي وغيرهما في أكثر من مسألة في كتاب: «تفسير ما بعد الطبيعة».

ومع أن ابن رشد علامة وفقه مالكي، وصاحب كتاب: «بداية المجتهد ونهاية المقتصد» في الفقه، ومع أنه كان قاضي قضاة قرطبة، فإنه لم يُعرف يوماً عنه، بخلاف الغزالي، أنه أفتى بتكفير ملي مخالف له في الرأي. وإنما كان الرجل متحلياً بأخلاقيات الحوار، ملتصقاً العذر حتى لخصومه ومخالفيه. فهو القائل عن خصمه وهو الغزالي نفسه: «ولعل الرجل معذور بحسب وقته ومكانه، فإن هذا الرجل امتحن في كتبه»⁽¹⁾. وقال عنه كذلك في سياق مناقشته له في المسألة الثالثة: «هذا الجواب [للغزالي] هو من أفعال الباطلين الذين ينتقلون من تغليط إلى تغليط، وأبو حامد أعظم مقاماً من هذا، ولكن لعل أهل زمانه اضطروه إلى هذا الكتاب [يقصد تهافت الفلاسفة] لينفي عن نفسه الظنة بأنه يرى رأي الحكماء»⁽²⁾. وقال عنه أيضاً: «ولكن لا بد للجواد من كبوة، فكبوة أبي حامد هي وضعه هذا الكتاب، ولعله اضطّر إلى ذلك من أجل زمانه ومكانه»⁽³⁾. وأخيراً وليس آخراً يقول: «من العدل كما يقول الحكيم (أرسطو) أن يأتي الرجل من

(1) ابن رشد، تهافت التهافت، تحقيق. موريس بويج، ط 2، بيروت، لبنان، دار المشرق، 1987، ص 30.

(2) المصدر نفسه، ص 159-160.

(3) المصدر نفسه، ص 108.

الحجج لخصومه بمثل ما يأتي لنفسه، أعني أن يجهد نفسه في طلب الحجج لخصومه كما يجهد نفسه في طلب الحجج لمذهبه، وأن يقبل لهم من الحجج النوع الذي يقبله لنفسه»⁽¹⁾.

وإذا كان ابن تيمية، كذلك، قد حاور وحاجج وساجل ونافح ورد على المخالفين المليين من الفلاسفة والمتكلمة وأهل الأهواء والنحل دفاعاً عن رؤيته للعقيدة الإسلامية، حتى لُقّب بشيخ الإسلام. ومع أنه الفقيه الحنبلي المتشدد، فإن تشدّده ذاك لم يمنعه هو كذلك من الاطلاع والانفتاح على ثقافة الآخر. والاطلاع على علوم الأوائل، أعني علوم اليونان، من فلسفة، ومنطق، وغيرها من العلوم العقلية، وبالتالي فهو من هذه الجهة يلتقي وأبو حامد الغزالي، أي: أنه وإن رفض الفلسفة، وانتقد الفلاسفة، فإن رفضه ونقده هذا لم يمنعه من الاطلاع على المنطق الأرسطي - المشائي من مصادره المشائية. غير أنه، وعلى خلاف الغزالي، لم يتنه من المنطق إلى الإشادة به وتوظيفه في العلوم الشرعية، وإنما عمد إلى نقده، بل ونقضه، ببيان عدم صلاحيته كميزان توزن به القضايا بإطلاق.

ولئن كان ابن تيمية قد اختلف مع الغزالي في العديد من المسائل الكلامية والمنطقية والإلهية، حتى أنه وجه له نقداً قوياً في «الفتاوى»، وفي «الدرء»، و«الرد على المنطقيين»، و«نقض المنطق»، بمبرر نزوعه نحو الفلسفة في بعض كتبه، فإنه مع ذلك يعترف له، أي: يعترف للغزالي، بأنه قد جمع من العلم بالفقه والتصوف والكلام والأصول، مع الزهد والعبادة وحسن القصد ما جعله أفضل من غيره. يقول ابن تيمية: «وتجد أبا حامد، مع أن له من العلم بالفقه والتصوف والكلام والأصول وغير ذلك، مع الزهد والعبادة وحسن القصد، وتبحّره في العلوم الإسلامية أكثر من أولئك، يذكر في كتاب: «الأربعين» ونحوه كتابه: «المظنون به على غير أهله» فإذا طلبت ذلك الكتاب واعتقدت فيه أسرار الحقائق وغاية المطالب وجدته قول الصابئة المتفلسفة بعينه، قد غيرت عباراتهم وترتيباتهم (...) [لكن أبا حامد] قد علم بذكائه وصدق طلبه، ما في طريق المتكلمين والمتفلسفة من الاضطراب، وآتاه الله إيماناً مجملاً، كما أخبر به عن

(1) المصدر السابق، ص 226.

نفسه، وصار يتشوّف إلى تفصيل الجملة، فيجد في كلام المشايخ والصوفية ما هو أقرب إلى الحق، وأولى بالتحقيق من كلام الفلاسفة والمتكلمين»⁽¹⁾.

وبالرغم من أن ابن تيمية يعتبر أن الغزالي: «لم يبلغ [مع ذلك] من الميراث النبوي الذي عند خاصة الأمة من العلوم والأحوال، وما وصل إليه السابقون من العلم والعبادة»⁽²⁾ لكونه كان: «يعتقد أن تفصيل تلك الجملة يحصل بمجرد تلك الطريق [يعني طريق الصوفية]، حيث لم يكن عنده طريق غيرها، لانسداد الطريقة الخاصة السنية النبوية عنه، بما كان عنده من قلة العلم بها، ومن الشبهات التي تقلدها عن المتفلسفة والمتكلمين، حتى حالوا بها بينه وبين تلك الطريقة»⁽³⁾. بالرغم من كل ذلك، وبالرغم من مجموع هذه الانتقادات والمؤاخذات وغيرها كثير، وبالرغم مما عرف عن الرجل من تشدد، فإنه لم يعمد إلى تكفير أبي حامد الغزالي، ورميه بالكفر، والظعن في إيمانه، وإنما اعتبر إيمانه إيماناً مجملًا. وهو وإن كان قد نزع نحو الفلسفة وغير عباراتها، فقد كان القصد من ذلك تعزيز وترسيخ الإيمان لا العمل على هزّه وزعزعته. وبذلك يكون ابن تيمية قد تجاوز عما رآه وسجله من مزالق وكبوات وهفوات عند الغزالي بمبرر «حسن القصد».

ولأننا اليوم أحوج ما نكون إلى روح هذه الأخلاق، وإلى قواعد وأسس ثقافة التسامح والحوار بين مفكرينا وفقهائنا ومثقفينا وساستنا، دون أن يعدم ذلك وجوب مراعاة الانفتاح على ثقافة الآخر، فقد ارتأينا هذه المرة تناول موقف علمين كبيرين في تراثنا العربي الإسلامي من مسألة الأخذ بعلوم الآخر، وأخصها المنطق الأرسطي - المشائى، الذي تباينت الردود والمواقف بشأنه بين رافض ومؤيد بقيد، ومؤيد بإطلاق. أعني بهذين العلمين: أبو حامد الغزالي، وتقي الدين أحمد بن تيمية اللذين لا زالا إلى اليوم يشكلان سلطتين مرجعيتين متباينتين: الأول فقيه أشعري معتدل، والثاني فقيه

(1) ابن تيمية، نقض المنطق، تحقيق. محمد بن عبد الرزاق حمزة وسليمان بن عبد الرحمن الصنيع، بيروت، لبنان، المكتبة العلمية، د.ت. ص 53-54.

الفتاوى، ج4، جمعها عبد الرحمن بن محمد بن قاسم العاصمي، الرياض، دار عالم الكتب، 1991، ص 63-64.

(2) نقض المنطق، ص 54. الفتاوى، ج4، ص 64.

(3) نقض المنطق، ص 54. الفتاوى، ج4، ص 64.

حنبلي متشدد. الأول: من أهل «الرأي»، والثاني: من أهل الحديث والظاهر. ومعلوم أن لكل مدرسة من هاتين المدرستين أصولها ومرجعياتها وقواعدها وأساليبها في الحوار والسجال والنقاش، وطرح وتناول القضايا والمسائل الخلافية، والردود على آراء المخالفين. فهل كان تعامل وتعاطي الشيخين، أعني أبو حامد الغزالي وتقي الدين أحمد بن تيمية، مع المنطق - على اختلاف وجهات النظر في تصنيفه كقانون أو آلة أو صناعة أو علم عقلي - من موقع علمي إستمولوجي أم من موقع مذهبي؟، أم لا من هذا ولا من ذاك، وإنما كان من موقع ديني إسلامي؟ وإذا كان الأمر على النحوين الأخيرين، فما هي حدود إخضاع المنطق للمعتقد الديني والمذهبي؟ وكيف تم توظيف الديني من أجل الإشادة بالمنطق، أو نقضه، أو تحريم الاشتغال به؟، وبالتالي كيف تم استثمار النصوص الدينية في تقييم صحة أو فساد القضايا المنطقية وطرق وآليات الاستدلال المنطقي؟، بل وكيف تم استغلال النص الملي لخدمة مشروعين مختلفين؟. ذلك وغيره ما سنحاول مقارنته من خلال هذا العمل المتواضع.

والله من وراء القصد.

القنيطرة/ المغرب: 23 نيسان/ أبريل 2015

عبد العزيز العماري

الفصل الأول

المنطق الأرسطي - المشائي وتباين ردود الفعل بشأنه بين الفقهاء والنظار من الفلاسفة والمتكلمين

1 - أقسام المنطق عند أرسطو

معلوم أن الفلاسفة المسلمين كانوا يطلقون على أرسطو لقب: «المعلم الأول» تقديرًا منهم لمنزلته كأول واضع لصناعة المنطق، وإن لم ينكر هو نفسه فضل السابقين عليه في هذه الصناعة. ومعلوم كذلك أن أرسطو قد ترك لنا أعماله المنطقية على شكل رسائل تم جمعها وترتيبها تحت عنوان مشترك هو «أورغانون» الذي يعني الوسيلة. والواقع أن عنوان هذه الرسائل وترتيبها لم يكن من أرسطو: وإنما كان من وضع أحد تلاميذه هو «أندرونكوس الرودسي» الذي قام بجمع وترتيب الرسائل حسب مواضيعها. يقول أحد المؤرخين للمنطق من المعاصرين: «والحقيقة أن ترتيب هذه الرسائل وعنوانها ليسا من أرسطو، وأن تأليف كتاب: «الأرغانون» له تاريخ لا نعرف منه إلا جزء يسيرًا. ففي القرن الأول قبل المسيح، قام التلميذ الحادي عشر لأرسطو، أندرونكوس الرودسي بنشر أعمال المعلم [أرسطو]، فرتبها حسب مواضيعها: وهكذا اجتمعت الأعمال المنطقية في مجموعة واحدة. ويبدو، في هذه المجموعة، أن ترتيب مختلف الرسائل كان متقلبًا قليلًا في بادئ الأمر، قبل أن يتحدد فيما يمكن تسميته

الأورغانون الصحيح. وأخيراً، فإن عنوان الأورغانون ذاته لم يظهر إلا بعد زمن⁽¹⁾. هذا وقد قسّم أرسطو المنطق في «الأورغانون» إلى ستة رسائل أو مباحث:

المقولات (قاطيغورياس): وتنظر في المقولات العشر التي هي: الجوهر، الكم، كيف، الإضافة، الأين، المتى، الوضع، له (الملك)، الفعل، والانفعال. كما ينظر في الطرق التي بمقتضاها يحمل المحمول أو المحمولات، التي هي اللواحق والأعراض، على الموضوع الذي هو الجوهر⁽²⁾.

- العبارة (باري أرميناس): وتنظر في الاسم والكلمة والقول الذي منها تركيب، كما ينظر في القضايا البسيطة والمركبة، وفي الإيجاب والسلب وتقابلهما، وفي الكلّي والجزئي وتقابل القضايا بالتناقض والتضاد، والقضايا الموجهة، والقضايا التي تكون محمولة على احتمالات مستقبلية⁽³⁾.

- التحليلات (أنولوطيقا)، وتنقسم إلى مقاليتين:

التحليلات الأولى: وتنظر في عكس القضايا المطلقة والموجهة، وفي القياس وأشكاله الثلاثة، وكيفية ردّها إلى الشكل الأول باعتباره أكمل الأشكال. كما تنظر في الأضرب غير المباشرة في الأشكال الثلاث، وفي المقاييس الشرطية، والمقاييس ذوات الجهة⁽⁴⁾.

التحليلات الثانية: وتنظر في البرهان، وفي مبادئه المختلفة، وفي شروطه التي إذا ما استوفت في مقدماته أفضت إلى العلم واليقين⁽⁵⁾.

- الجدال (الطويقا): وتنظر في القياس الذي يكون من مقدمات ذائعة تحتمل الصواب والخطأ، أو الصدق والكذب⁽⁶⁾.

(1) روبر بلانشي، المنطق وتاريخه، من أرسطو حتى روسل، ترجمة. خليل أحمد خليل، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، د.ت، ص 37.

(2) أرسطو، منطق أرسطو، تحقيق. عبد الرحمن بدوي، ط1، بيروت، لبنان، دار القلم، 1980، ج1 ص 33-76.

(3) المصدر نفسه، ص 99-133.

(4) المصدر نفسه، ص 137-249.

(5) المصدر نفسه، ج1، ص 251-316. ج2، ص 329-485.

(6) المصدر نفسه، ج2، ص 489-695. ج3، ص 711-769.

السفسطة (السوفسطيقا): وتنظر أساساً في القول المغالطي وأسبابه. وتقسم المغالطات إلى قسمين: إما صُورِيَّة تكون فيها المقدمات صحيحة بينما شكل القياس يكون فاسداً، وإما مادية يكون فيها شكل القياس صحيحاً بينما مادته أو مقدماته تكون فاسدة، أي: خاطئة⁽¹⁾.

غير أن تطور المنطق الأرسطي وما لحقه من إضافات من قبل الشراح والمشائين، ما جعله ينتهي إلى العرب من خلال الترجمات عن اليونانية والسريانية في ثمانية مباحث وهي: المقولات، العبارة، التحليلات الأولى (القياس)، التحليلات الثانية (البرهان)، الجدل، السفسطة، الخطابة والشعر.

وإذا كان أبو نصر الفارابي، الذي كان يُلقب من قبل الفلاسفة المسلمين «بالمعلم الثاني»، قد حافظ في مصنفاته المنطقية على هذا التقسيم الأخير لمباحث المنطق، فإن الشيخ الرئيس علي بن سينا قد أضاف إلى هذه الأقسام الثمانية مبحثاً تاسعاً هو (المدخل) جعله في أول الشفاء، وهو يحتوي على بعض المطالب المأخوذة من «الإيساغوجي» الذي ألفه «فورفوريوس السوري»، والذي يُعدّ بمثابة مقدمة توضيحية لكتاب المقولات لأرسطو، تناول فيه بالشرح الكليات الخمس: الجنس، والنوع، والفصل، والخاصة، والعرض العام⁽²⁾.

والملاحظ أنه إذا كان التصنيف العربي في المنطق الأرسطي - المشائي قد تنوع بين اعتماد أسلوب وطريقة الرسائل والمقالات والشروح والمختصرات والجوامع، فإننا مع أبي حامد الغزالي نجده يلجأ إلى نفس مجالات التنوع المذكور، ليعتمد هذه الطريقة أو تلك، وأحياناً بنفس التبويب تقريباً لمباحث المنطق في نقل ما ورد بمتن المصنفات المنطقية للمشائين المسلمين، وأخصهم الشيخ الرئيس علي بن سينا.

(1) المصدر السابق، ج3، ص 773 وما بعدها.

(2) نشير هنا إلى أن فورفوريوس كان قد ألف كتاب الإيساغوجي لأحد أصدقائه وهو خروساؤوريوس، ثم ترجم الكتاب من السريانية إلى العربية على يد أبي عثمان الدمشقي. انظر: نص الكتاب في منطق أرسطو، ج3، ص 1055 وما بعدها.

2 - موقف فقهاء ومفكري الإسلام من المنطق

بعد أن تُرجم المنطق إلى العربية، وصنّف فيه الفلاسفة والمناطق المشاؤون من المسلمين التصانيف، وشُرع في إعماله وإدخاله وخلطه ومزجه بالعلوم اللغوية والدينية، ظهرت هنا وهناك ردود فعل متباينة اتجاه هذا الأعمال والمزج، فكان أن تباينت بذلك مواقف فقهاء ومفكري الإسلام بشأن المنطق الأرسطي، وهو التباين الذي أفرز المواقف والفئات التالية:

- الفئة الأولى: وهم المشاؤون الإسلاميون الذين تبنوا المنطق الأرسطي جملة، وإن دقق بعضهم في بعض عناصره الجزئية إما إضافة أو تعديلاً مما اعتبروه دخيلاً على المنطق الأرسطي من قبل الشراح، لكن دون أن يمنع ذلك من اعتبارهم له بمثابة قانون للعقل بإطلاق؛ ومن هؤلاء أبو نصر الفارابي، والشيخ الرئيس أبو علي بن سينا والشارح الأكبر أبو الوليد بن رشد وغيرهم.

- الفئة الثانية: وهم جماعة من الفقهاء وبعض رجالات أهل السنة ممن أطلقوا فتوى تحريم الاشتغال بالمنطق، دون أن يكلف بعضهم نفسه عناء البحث وتقليب النظر فيه، وعلى رأس هؤلاء ابن الصلاح، وجلال الدين السيوطي، والشافعي.

- الفئة الثالثة: وهم جماعة من الفقهاء وبعض رجالات أهل السنة ممن ذموا الاشتغال بالمنطق بعد أن أقدموا على مباشرة الاطلاع الواسع عليه، ثم الشروع بعد ذلك في نقده بل ونقضه، وعلى رأس هؤلاء الشيخ تقي الدين أحمد بن تيمية.

- الفئة الرابعة: وهم بعض الأصوليين والمتكلمين الذين أباحوا الاشتغال بالمنطق، ثم تبنوه ومزجوه بالعلوم الإسلامية كعلم أصول الدين وعلم أصول الفقه، وعلى رأس هؤلاء أبو حامد الغزالي، وأبو الحجاج بن العز المكلاتي صاحب «لباب العقول».

- الفئة الخامسة: وهم بعض الأصوليين والمتكلمين ممن أباحوا الاشتغال بالمنطق بشرط أن يقدّم عليه الاشتغال بالكتاب والسنة والفقه والعلوم الشرعية. واعتبروا أنه لا يحل الاشتغال بالمنطق إلا لمن أتقن الشرع والعلوم الشرعية، وعلى رأس هؤلاء تقي الدين السبكي.

- الفئة السادسة: وهم الأصوليون والمتكلمون الذين مع عدم قبولهم للمنطق الأرسطي استأنسوا ببعض مفاهيمه وقضاياه، كمفهوم الجوهر والعرض وما إلى ذلك، ومنهم القاضي أبو بكر الباقلاني، وإمام الحرمين أبو المعالي الجويني وغيرهما.

وإذا كانت بعض الفئات قد التقت عند رفض ومناهضة المنطق، واختلفت عند الحكم عليه بين التحريم والذم، فإن هذا الافتراق والاختلاف عندها إنما مرجعه إلى تباين رأيها في أسباب الرفض، بين مرجع له إلى أسباب لغوية، ومرجع له إلى أسباب عقائدية، فقاموا بتحريمهم للمنطق (الفرع) على تحريمهم لعلم الكلام (الأصل) لاشتراكهما في ذات الأسباب أو العلل التي نجم لها في ما يلي:

أولاً: أنهما، أعني المنطق والكلام، لم يأمر بهما الله تعالى في كتابه، ولا أمر بهما رسوله ﷺ في سنته، ولا عمل بهما السلف الصالح.

ثانياً: أن لغة المنطق اليوناني تخالف لسان ولغة العرب التي نزل بها القرآن الكريم.

ثالثاً: أن المنطق لا يربط العلم بالعمل، ولا المعرفة بالعبادة، لذلك كان علماً لا تكمل به النفس، ولا تنجو به من عذاب، ولا تنال به سعادة.

رابعاً: أنه يلبس علوم الفلسفة المبيانة والمخالفة لعقائد الشرع. يقول السيوطي: «إن مما يعلل به تحريم النظر في علم الكلام كونه أسلوباً [في اللغة] مخالفاً لأسلوب الكتاب والسنة أو كونه [في العقيدة] سبباً لترك الكتاب والسنة ونسيانهما، وذلك جار في المنطق أيضاً»⁽¹⁾.

وإليك الآن بيان بعض الفتاوى في تحريم أو ذم المنطق، معللة بعلّة أو أكثر من العلل المذكورة.

أ- فتوى التحريم

يقول ابن الصلاح في فتاواه: «وأما المنطق فهو مدخل الفلسفة، ومدخل الشر شر،

(1) السيوطي، صون المنطق والكلام عن فن المنطق والكلام، نشر وتعليق علي سامي النشار، ط1، القاهرة، مكتبة الخانجي، 1947، ص 31.

وليس الاشتغال بتعليمه وتعلمه مما أباحه الشارع، ولا استباحه أحد من الصحابة والتابعين، والأئمة المجتهدين، والسلف الصالحين، وسائر من يُقتدى به من أعلام الأئمة وساداتها، وأركان الأمة وقاداتها، قد برأ الله الجميع من مغرّة ذلك وأذناسه، وطهرهم من أوضاره. وأما استعمال الاصطلاحات المنطقية في مباحث الأحكام الشرعية فمن المنكرات المستبشرة، والرقاعات المستحدثة، وليس بالأحكام الشرعية. والحمد لله فالافتقار إلى المنطق أصلاً، وما يزعمه المنطقي للمنطق من أمر الحدّ والبرهان فقاقيع قد أغنى الله عنها بالطريق الأقوم والسبيل الأسلم الأطهر كل صحيح الذهن، لا سيما من خدم نظريات العلوم الشرعية، ولقد تمت الشريعة وعلومها وخاض في بحار الحقائق والدقائق علماؤها، حيث لا منطق ولا فلسفة ولا فلاسفة، ومن زعم أنه يشتغل مع نفسه بالمنطق والفلسفة لفائدة يزعمها فقد خدعه الشيطان ومكر به⁽¹⁾.

ويذهب بعضهم إلى أن سبب فتوى تحريم ابن الصلاح للمنطق ما يروى عن: «كمال الدين بن يونس الموصلي الذي عاصر ابن خلكان، وكان واسع العلم بالأديان والرياضيات والطبيعات والعلوم الفلسفية والأدبيات ونحوها، وكان ممن يختلفون إليه ويتلقون عنه: ابن الصلاح الشهرزوري (643 هـ) الذي أصبح من أكبر أئمة الحديث بعد ذلك، فقد رحل إلى الموصل ليتعلم عليه المنطق سرّاً، وعلى غير جدوى كان تحصيله، فقال الشيخ لتلميذه: يا فقيه، المصلحة عندي أن تترك الاشتغال بهذا الفن. فقال له: ولم ذلك يا مولانا؟ قال: لأن الناس يعتقدون فيك الخير وهم ينسبون كل من اشتغل بهذا الفن إلى فساد الاعتقاد، فكأنك تفسد عقائدهم فيك، ولا يحصل لك من هذا الفن. واستجاب ابن الصلاح لرأيه، فترك الاشتغال بالمنطق، وخاصمه باسم الدين خصاماً عتيفاً، وبدا هذا في فتواه المعروفة»⁽²⁾.

(1) ابن الصلاح، فتاوى ومسابيل ابن الصلاح في التفسير والحديث والأصول والفقه، تحقيق: عبد المعطي أمين قلعجي، ج1، ط1، بيروت، لبنان، دار المعرفة، ص210-211. وانظر: السيوطي، القول المشرق في تحريم المنطق، تحقيق: السيد محمد سيد عبد الوهاب، القاهرة، مصر، دار الحديث، 2008، ص94-95. الصون، ص30.

(2) انظر: توفيق الطويل، قصة النزاع بين الفلسفة والدين، مصر، مكتبة الآداب، د.ت، ص120. كذلك عبد الرحمن بدوي، التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية، ط4، بيروت، لبنان، دار القلم، 1980، ص158-159.

وعلى نهج ابن الصلاح في التحريم كانت فتوى جلال الدين السيوطي في «الحاوي للفتاوى» إذ قال: «فن المنطق فن خبيث مذموم يحرم الاشتغال به، مبنى بعض ما فيه على القول بالهيولى الذي هو كفر يجر إلى الفلسفة والزندقة، وليس له ثمرة دينية أصلاً بل ولا دنيوية. نص على مجموع ما ذكرته أئمة الدين وعلماء الشريعة»⁽¹⁾. وقال في موضع آخر: «رأيت من النصح للدين الإعلام بأن الاشتغال به (أي: بالمنطق) حرام»⁽²⁾. وقال كذلك: «فالذي نعتقده ونجزم به أن الاشتغال به حرام»⁽³⁾. وقال أيضاً: «ومن المعلوم عند أهل الحديث وأرباب النقل بالاستقراء من السلف الصالح والأئمة الماضين إنكارهم الاشتغال بعلم الكلام، فحرموه مرة وكرهوه أخرى، وأجمعوا على النهي عنه؛ فكيف بالمنطق الذي يحتوي على مسائل تقتضي الكفر إجماعاً»⁽⁴⁾.

أما الشافعي فقد قال: «ما جهل الناس ولا اختلفوا إلا لتركهم لسان العرب وميلهم إلى لسان أرسطاطاليس»⁽⁵⁾.

والظاهر من هذا الكلام للشافعي أن سبب رفضه للمنطق الأرسطي تباينه وأساليب لغة العرب. يقول السيوطي إن: «لسان اليونان ومنطق أرسطاطاليس الذي هو في حيزٍ ولسان العرب في حيز، ولم ينزل القرآن ولا أتت السنة إلا على مصطلح العرب ومذاهبهم في المحاوراة والتخاطب والاحتجاج والاستدلال، لا على مصطلح اليونان، ولكل قوم لغة واصطلاح. وقد قال تعالى: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَّسُولٍ إِلَّا بِلِسَانِ قَوْمِهِ، لِيُبَيِّنَ لَهُمْ﴾»⁽⁶⁾، فمن عدل عن لسان الشرع إلى لسان غيره، وخرج الوارد من نصوص الشرع عليه، جهل وضل ولم يصب القصد. ولهذا نرى كثيراً من أهل المنطق إذا تكلم في مسألة فقهية وأراد تخريجها على قواعد علمه (المنطق) أخطأ ولم يصب

(1) جلال الدين السيوطي، الحاوي للفتاوى، ج1، بيروت، لبنان، دار الكتب العلمية، 1982، ص 255.

(2) القول المشرق، ص 132.

(3) المصدر نفسه، ص 174.

(4) المصدر نفسه، ص 142.

(5) الصون، ص 15. القول المشرق، ص 157.

(6) سورة إبراهيم، الآية: 4.

ما قالته الفقهاء ولا جرى على قواعدهم»⁽¹⁾. إلى أن يقول: «والغرض بهذا الكلام شرح قول الشافعي رحمته الله وأنه من أراد تخريج القرآن والسنة والشريعة على مقتضى قواعد المنطق لم يصب غرض الشرع ألبته، فإن كان في الفروع نُسب إلى الخطأ، وإن كان في الأصول نُسب إلى البدعة. وهذا أعظم دليل على تحريم هذا الفن، فإنه سبب للإحداث والابتداع ومخالفة السنة ومخالفة غرض الشارع»⁽²⁾.

ب - فتوى الذم والإنكار

أما ابن تيمية فقد كان في موقفه بإزاء هذه المسألة مستقلاً عن ابن الصلاح⁽³⁾ إذ قال: «أما كتب المنطق فتلك لا تشتمل على علم يؤمر به شرعاً، وإن كان قد أدى اجتهاد بعض الناس إلى أنه فرض على الكفاية. وقال بعض الناس: إن العلوم لا تقوم إلا به، كما ذكر ذلك أبو حامد [الغزالي] فهذا غلط عظيم عقلاً وشرعاً. أما عقلاً فإن جميع عقلاء بني آدم من جميع أصناف المتكلمين في العلم حرروا علومهم بدون المنطق اليوناني. وأما شرعاً فإنه من المعلوم بالاضطرار من دين الإسلام أن الله لم يوجب تعلم هذا المنطق اليوناني على أهل العلم والإيمان. وأما هو في نفسه فبعضه حق، وبعضه باطل، والحق الذي فيه كثير منه أو أكثره لا يحتاج إليه، والقدر الذي يحتاج إليه منه فأكثر الفطر السليمة تستقل به، والبليد لا ينتفع به، والذكي لا يحتاج إليه، ومضرته على من لم يكن خبيراً بعلوم الأنبياء أكثر من نفعه؛ فإن فيه من القواعد السلبية الفاسدة ما راجت على كثير من الفضلاء، وكانت سبب نفاقهم وفساد علومهم. وقول من قال إنه كله حق كلام باطل بل في كلامهم في الحد، والصفات الذاتية والعرضية، وأقسام القياس والبرهان، ومواده من الفساد ما قد بيناه (...) وقد بين ذلك [أيضاً] علماء المسلمين»⁽⁴⁾. ثم يقول: «وما زال نُظَّار المسلمين [من المتقدمين] يعيرون طريقة أهل المنطق، ويثبتون ما فيها من العي واللكنة، وقصور العقل وعجز النطق، ويثبتون أنها إلى إفساد المنطق العقلي واللساني أقرب منها إلى

(1) المصون، ص 15-16.

(2) المصدر نفسه، ص 16.

(3) التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية، ص 164.

(4) ابن تيمية، الفتاوى، ج 9، ص 269-270.

تقويم ذلك. ولا يرضون أن يسلكوها في نظرهم ومناظراتهم، لا مع من يوالونه ولا مع من يعادونه، وإنما كثر استعمالها من زمن أبي حامد، فإنه أدخل مقدمة من المنطق اليوناني في أول كتابه: «المستصفى»، وزعم أنه لا يثق بعلمه إلا من عرف هذا المنطق. وصنّف فيه معيار العلم ومحكّ النظر وصنّف كتاباً سماه: «القسطاس المستقيم» (...). والمنطق الذي كان يقول فيه ما يقول، ما حصل له مقصوده، ولا أزال عنه ما كان فيه، ولم يغن عنه المنطق شيئاً. ولكن بسبب ما وقع منه في أثناء عمره وغير ذلك، صار كثير من النظّار يدخلون المنطق اليوناني في علومهم، حتى صار من يسلك طريق هؤلاء من المتأخرين يظن أنه لا طريق إلا هذا، وأن ما ادّعوه من الحدّ والبرهان هو أمر صحيح عند العقلاء، ولا يعلم أنه ما زال العقلاء والفضلاء من المسلمين وغيرهم يعيرون ذلك ويطعنون فيه. وقد صنّف نظّار المسلمين في ذلك مصنفات متعددة وجمهور المسلمين يعيرونه عيباً مجملًا لما يرونه من آثاره ولوازمه الدالة على ما في أهله مما يناقض العلم والإيمان، ويفضي بهم الحال إلى أنواع من الجهل والكفر والضلال⁽¹⁾. ويقول في موضع آخر: «إن هذا العلم وهو الذي تقوم عليه براهين صادقة لكن لا تكمل بذلك النفس، ولا تنجو من عذاب ولا تنال به سعادة». ويقول كذلك في سياق ردّه وإبطاله للقول القائل بأن المنطق فرض كفاية: «ومن قال من المتأخرين: إن تعلم المنطق فرض على الكفاية، أو أنه من شروط الاجتهاد، فإنه يدل على جهله بالشرع، وجهله بفائدة المنطق. وفساد هذا القول معلوم بالضرورة من دين الإسلام. فإن أفضل هذه الأمة من الصحابة والتابعين لهم بإحسان وأئمة المسلمين عرفوا ما يجب عليهم، ويكمل عملهم وإيمانهم قبل أن يعرف المنطق اليوناني، فكيف يقال: إنه لا يثق بالعلم إن لم يوزن به أو يقال: إن فطر بني آدم في الغالب لم تستقم إلا به⁽²⁾. فهذا الكلام وأمثاله كله كلام فاسد مذموم.

ج - فتوى الإباحة المشروطة.

إلى جانب فتوى تحريم الاشتغال بالمنطق، وفتوى ذمه وإنكاره، هناك فتوى أخرى

(1) الصون، ص 286-287. ابن تيمية، الرد على المنطقيين، تحقيق. رفيع العجم، ج 1، ط 1، بيروت، لبنان، دار الفكر اللبناني، 1993. ص 199-200.

(2) الصون، ص 276.

أباحث الاشتغال المشروط به. يقول تقي الدين الشُّبكي: «ينبغي أن يُقدَّم على ذلك (أي: على الاشتغال بالمنطق) الاشتغال بالكتاب والسنة والفقه؛ حتى يتروى منها، ويرسخ في ذهنه الاعتقادات الصحيحة، وتعظيم الشريعة وعلمائها، وإذا رسخ قدمه في ذلك، وعلم من نفسه صحة الذهن، بحيث لا تروج عنده الشبهة، ووجد شيئاً ناصحاً ديناً حسن العقيدة، جاز له الاشتغال به، وهو علم عقلي محض كالحساب، غير أن الحساب لا يُجرُّ صاحبه إلى فساد، وليس مقدمة لعلم آخر فيه مفسدة، والمنطق من اقتصر عليه ولم تعنه سابقة صحيحة، جنى عليه التزندق، أو التغلغل باعتقاد فلسفي من حيث يشعر أو لا يشعر، وهو كالسيف يجاهد به شخص في سبيل الله ويقطع به آخر الطريق»⁽¹⁾.

د - فتوى التسويغ والإباحة

لم يكتف الغزالي بالتأليف في المنطق، وإنما سوَّغ له كذلك بصريح العبارة ولأكثر من مرة عندما قال: «وأما المنطقيات، فلا يتعلق شيء منها بالدين نفيًا وإثباتًا، بل هو النظر في طرق الأدلة والمقاييس وشروط مقدمات البرهان وكيفية تركيبها، وشروط الحدِّ الصحيح وكيفية ترتيبه. وأن العلم إما تصور وسبيل معرفته الحدُّ، وإما تصديق وسبيل معرفته البرهان؛ وليس في هذا ما ينبغي أن ينكر، بل هو من جنس ما ذكره المتكلمون وأهل النظر في الأدلة، وإنما يفارقونهم بالعبارات والاصطلاحات، وبزيادة الاستقصاء في التعريفات والتشعيبات، ومثال كلامهم فيها قولهم: إذا ثبت أن كل «أ» «ب» لزم أن بعض «ب» «أ» أي: إذا ثبت أن كل إنسان حيوان لزم أن بعض الحيوان إنسان. ويعبرون عن هذا بأن الموجبة الكلية تنعكس موجبة جزئية. وأي تعلق لهذا بمهمات الدين حتى يجحد وينكر؟. فإذا أنكر لم يحصل من إنكاره عند أهل المنطق إلا سوء الاعتقاد في عقل المنكر، بل في دينه الذي يزعم أنه موقوف على مثل هذا الإنكار»⁽²⁾. ويقول كذلك: «وأما المنطقيات فأكثرها على منهج الصواب، والخطأ نادر فيها، وإنما يخالفون أهل الحق فيها بالاصطلاحات

(1) القول المشرق، ص 139. وانظر: التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية، ص 163-164.

(2) الغزالي، المنقذ من الضلال، ط 1، بيروت، لبنان، دار الكتب العلمية، 1988، ص 40-41.

والإيرادات، دون المعاني والمقاصد؛ إذ غرضها تهذيب طرق الاستدلال وذلك مما يشترك فيه النُّظار⁽¹⁾.

والواقع أن اختلاف الفتاوى الأربع راجع بالأساس إلى اختلاف النظر في العلاقة بين المنطق والفلسفة. فمن اعتبر أن المنطق علم من علوم الفلسفة وبالتالي هو جزء منها، حرم الاشتغال به. ومن اعتبر المنطق كالحساب والهندسة اللذين ليس فيهما ما يخالف العقل والحق، أو يقابل فيهما بإنكار وجحد، واعتبر المنطق مستقلاً عن الفلسفة ولا صلة له بتقرير صحة أو فساد الأمور الدينية أو ثبوت أو انتفاء المسائل الإلهية، أباح الاشتغال به ولم يحرمه. يقول أبو حامد في إشارة لطيفة إلى عدم اتصال الفلسفة بالمنطق والفلاسفة: «يستدلون على صدق علومهم الإلهية بظهور العلوم الحسابية والمنطقية، ويستدرجون به ضعفاء العقول. ولو كانت علومهم الإلهية متقنة البراهين (المنطقية) نقية عن التخمين، كعلومهم الحسابية، لما اختلفوا فيها كما لم يختلفوا في الحسابية»⁽²⁾. وبالتالي فإن من اشتبهت عليه هذه العلاقة، يعني العلاقة بين المنطق والفلسفة حرم أو ذم أو أنكر أو حط المنطق. والحال أن الأمر على خلاف ذلك تمامًا، إذ أن المنطق لا صلة له بنفي أو إثبات الأمور الدينية أو الإلهية، وهو لا يفيد اليقين في الإلهيات ولا في الإلهيات اليونانية التي لا تخلو بحسب الغزالي من كفريات، والتي هي عند بعض من نقلها عنهم مؤيدة بالبراهين المنطقية. يقول الغزالي: «نعم لهم نوع من الظلم في هذا العلم، وهو أنهم يجمعون للبرهان شروطًا يعلم أنها تورث اليقين لا محالة، لكنهم عند الانتهاء إلى المقاصد الدينية ما أمكنهم الوفاء بتلك الشروط، بل تساهلوا غاية التساهل، وربما ينظر في المنطق أيضًا من يستحسنه ويراه واضحًا فيظن أن ما ينقل عنهم من الكفريات مؤيد بمثل تلك البراهين، فاستعجل بالكفر قبل الانتهاء إلى العلوم الإلهية»⁽³⁾. لذلك كان غرض الغزالي غير هذا الغرض، أي: أنه لم يكن غرضه من الاشتغال بالمنطق جعله يتعلق بالأمور الإلهية ولا: «بمهمات الدين حتى يجحد وينكر»، وإنما جعل الرجل الغرض من الاشتغال به أمران: الأول:

(1) الغزالي، مقاصد الفلاسفة، تحقيق: أحمد فريد المزيدي، ط1، بيروت، لبنان، دار الكتب العلمية، 2003، ص 9.

(2) الغزالي، تهافت الفلاسفة، تحقيق: جبرار جهامي، ط1، بيروت، لبنان، دار الفكر اللبناني، 1993، ص 31.

(3) المنقذ من الضلال، ص 41.

معرفة طرق التفكير والنظر، وتلمس مسالك الأدلة والاستدلالات التي هي «من جنس ما ذكره المتكلمون وأهل النظر في الأدلة»، والثاني: تسهيل الاطلاع على ما أودعه كتاب: «تهافت الفلاسفة»، على ما سيتبين بعد.

وبالجملة فإن الخلاف حول تحریم، أو وِذْم، أو إباحة الاشتغال بالمنطق إنما مرده إلى الخلاف حول هذه العلاقة بين أعلام مدرسة أهل الحديث من أمثال ابن الصلاح والسيوطي وابن تيمية وابن قيم الجوزية ومن دار في فلکهم، وأعلام مدرسة أهل الرأي، ومنهم متأخرو الأشعرية ممن انتقد منهم الفلاسفة من أمثال أبي حامد الغزالي في «تهافت الفلاسفة» والمكلائي في «الباب العقول»، لكن لم يتعرض للمنطق بنقد أو تجريح. بل إن منهم كالغزالي ممن أكد على أهمية المنطق في العلوم الدينية ومنها علم أصول الدين وعلم أصول الفقه، اعتبر أن المنطق إنما: «يشمل جدواه جميع العلوم النظرية: العقلية منها والفقهية، وأن النظر في الفقهيات لا يباين النظر في العقلیات»⁽¹⁾. بل إن أبا حامد الغزالي في أول «المستصفى» يذهب لحد القول إن: «من لا يحيط به [أي: بالمنطق] فلا ثقة له بعلومه أصلاً»⁽²⁾.

(1) الغزالي، معيار العلم في فن المنطق، تحقيق. علي أبو ملحم، ط1، بيروت، لبنان، دار الهلال، 1993، ص 31.

(2) الغزالي، المستصفى من علم الأصول، تحقيق. محمد سليمان الأشقر، ج1، ط1، بيروت، لبنان، مؤسسة الرسالة، 2012، ص 45.

الفصل الثاني

تباين وجهات النظر في تقدير فائدة وأهمية المنطق الأرسطي - المشائي بين الغزالي وابن تيمية

I - في تطور تعاطي الغزالي مع المنطق الأرسطي.

1 - الغزالي .. من مصنفات النقول في المنطق إلى مصنفات التكيف اللغوي والتأصيل الديني له.

صنّف أبو حامد الغزالي في المنطق كما هو معلوم مصنفات عدة: منها ما أفرده بجملته لذلك: كتاب: «معيّار العلم في فن المنطق»، و«محك النظر»، و«القسطاس المستقيم». ومنها ما وضعه كمقدمة أو مدخل لمصنف موضوع لغرض أو أغراض أخرى، مثل مقدمته المنطقية لكتاب: «مقاصد الفلاسفة» ومقدمته المنطقية لكتاب «المستصفى من علم الأصول». غير أن تعدد مصنفات الغزالي هذه في باب المنطق لم تكن بدافع وباعث واحد، ولا بقصد أو هدف واحد، وإنما تعددت الدوافع والبواعث والخلفيات، كما تعددت المقاصد والأهداف من وضعها، حتى أنه يمكن القول معه أنه صار لكل مصنف أو مقدمة للغزالي في المنطق دافع وغرض مختلف. لكن ومع هذا الاختلاف والتنوع يمكن استشراف خيط ناظم وجامع بين بعض هذه المصنفات يميزها عن بعضها الآخر. فالغزالي مثلاً في مقدمته المنطقية لكتاب: «المقاصد» كان مجرد ناقل بشكل مختصر لما ورد بمتن

المصنفات المنطقية للمشائين الإسلاميين، وأخصهم الشيخ الرئيس علي بن سينا. بينما وإن كان في كتاب: «مقياس العلم» قد أدخل عليه مسحة ونفحة إسلامية طفيفة من خلال ضربه لبعض الأمثلة الفقهية، فإن الطابع العام والغالب على المصنف هو النقول للمسائل والقضايا المنطقية والمشائية التي أفاض طيه في إيضاحها وشرحها وتفصيلها⁽¹⁾. يقول الغزالي في كتابه محك النظر: «اعلم أن القدر الذي حررته في هذا الكتاب - يقصد محك النظر - مع صغر حجمه حرّكت به أصولاً عظيمة إن أمعنت في تفهّم الكتاب تشوّفت إلى مزيد إيضاح في بعض ما أجملته واشتغلت لحكم الحال عن تفصيله، وذلك التفصيل قد أودعت بعضه كتاب مقياس العلوم»⁽²⁾. وإذا كان الطابع العام الذي حكم «المقاصد» و«المقياس» هو النقول أساساً، مع فارق بينهما: وهو الاختصار في «المقاصد»، والشرح والتفصيل في «المقياس»، فإن الغزالي في كتاب محك النظر، وكتاب المستصفى قد عمد فيهما إلى تهئية وتكييف المصطلحات المنطقية، باستبدال تعابير ومصطلحاته - أي: مصطلحات المنطق التقليدية وأمثله العقلية - بمصطلحات عربية جديدة من وضعه وإبداعه، وبأمثلة أصولية وفقهية. يقول الغزالي: «فإني اخترعت أكثرها [يعني الألفاظ] من تلقاء نفسي لأن الاصطلاحات في هذا الفن ثلاثة: اصطلاح المتكلمين والفقهاء والمنطقيين، ولا أؤثر أن أتبع واحداً منهم فيقصر فهمك عليه، ولا تفهم اصطلاح الفريقين الآخرين، ولكن استعملت من الألفاظ من رأيته كالمداول بين جميعهم واخترعت ألفاظاً لم يشتركوا في استعمالها»⁽³⁾. بينما رام في كتاب: «القسطاس المستقيم» إلى محاولة التأصيل الإسلامي للمنطق، من خلال بيان أن المنطق ذاته إنما هو مستمد من القرآن، ومستخلص من الآيات القرآنية الكريمة. لذلك

(1) قارن ما سيأتي من كلام للغزالي في باب المنطق بالمصنفين المذكورين بما ورد في كتاب البرهان لابن سينا، تحقيق: عبد الرحمن بدوي، دار النهضة العربية، ط 2، القاهرة، مصر، 1966. وكتاب الإشارات والتنبيهات، القسم الأول، تحقيق: سليمان دنيا، ط 2، دار المعارف، القاهرة، د.ت. وكتاب النجاة، في الحكمة المنطقية والطبيعية والإلهية، تنقيح وتقديم: ماجد فخري، دار الآفاق الجديدة، ط 1، بيروت، لبنان، 1985، ص 42-131. وانظر كذلك: كتاب البرهان لأبي نصر الفارابي، ضمن المنطق عند الفارابي، تحقيق: ماجد فخري، دار المشرق، بيروت، لبنان، 1987، ص 19-96.

(2) الغزالي، محك النظر، تحقيق: رفيق المعجم، ط 1، بيروت، لبنان، دار الفكر اللبناني، 1994، ص 162.

(3) المصدر نفسه، ص 95.

أمكن القول أن الطابع العام والغالب الذي حكم المصنفات الثلاثة الأخيرة، أعني «المحك» و«القسطاس المستقيم» و«المستصفى» هو طابع التكييف اللغوي والتأصيل الإسلامي للمنطق.

وبالجملة يمكن القول، إن كتابات الغزالي في المنطق يمكن تصنيفها إلى صنفين من زاوية الطابع العام الغالب عليها: مصنفات النقول وهي: «المقاصد» و«المعيار» التي شكلت مرحلة التلقي والتعلم من المشائين الإسلاميين. ومصنفات التبيئة والتكييف اللغوي والتأصيل الديني وهي: «المحك» و«القسطاس» و«المستصفى» التي شكلت مرحلة النضج واكتمال المشروع الفكري لأبي حامد الغزالي.

ونحن هنا لا نروم تعقب جزئيات هذه الاختلافات، أو مسار هذا التطور في المتون المنطقية لأبي حامد الغزالي، وذلك لبعد هذا الغرض عن مقصد كتابنا، وإنما حسبنا هنا فقط، وفي كل مسألة، بيان - في الجملة - مورد النقول بتقديم، وموضع التكييف والتأصيل بتأخير، مما نراه قد يفي بالمطلوب وحسب.

2 - في تعريف الغزالي للمنطق وبيان فائدته والغرض من التأليف فيه

إذا كان ابن سينا يحدّد المنطق تارة بأنه: «آلة قانونية تعصمه (الإنسان) مراعتها عن أن يضل في فكره»⁽¹⁾، وتارة أخرى بأنه: «علم يتعلم فيه ضروب الانتقال من أمور حاصلة في ذهن الإنسان، إلى أمور مستحصلة»⁽²⁾ وكان ابن سينا في موضع آخر يرفع ما قد بدا للبعض أنه قول متناقض في هذين الحدين للمنطق بأن جمع بينهما، أعني بأن جمع بين اعتبار المنطق آلة ومدخل للفلسفة، وبين اعتباره علم هو جزء من الفلسفة فقال: «من تكون عنده الفلسفة متناولة للبحث عن الأشياء من حيث هي موجودة ومنقسمة آلي، فلا يكون هذا العلم عنده جزءاً من الفلسفة، ومن حيث هو نافع في ذلك، فيكون عنده آلة في الفلسفة. ومن تكون الفلسفة عنده متناولة لكل بحث نظري، ومن كل وجه، يكون هذا أيضاً عنده جزءاً من الفلسفة، وآلة لسائر أجزاء الفلسفة» إلى أن يقول:

(1) ابن سينا، الإشارات والتنبيهات، ص 117.

(2) المصدر نفسه، ص 127.

«والمشاجرات التي تجري في مثل هذه المسألة فهي من الباطل ومن الفضول: أما من الباطل، فلأنه لا تناقض بين القولين، فإن كل واحد منهما يعني بالفلسفة معنى آخر؛ وأما من الفضول، فإن الشغل بأمثال هذه الأشياء ليس مما يجدي نفعاً»⁽¹⁾. فإذا كان ابن سينا يحد المنطق كذلك ويجمع فيه بين اعتباره آلة واعتباره علماً هو جزء من الفلسفة، فإننا نجد أبا حامد الغزالي يحدّه بأكثر من حد:

- فهو: «العلم والقانون الذي به يميّز صحيح الحد والقياس عن فسادهما، فيتميز العلم اليقيني عما ليس يقينياً»⁽²⁾.

- وهو: «الميزان والمعيار للعلوم كلها. و[أن] كل ما لم يوزن بالميزان لم يتميز به الرجحان عن النقصان، ولا الربح عن الخسران»⁽³⁾.

- وهو: «معياراً للنظر والاعتبار، وميزاناً للبحث والافتكار، وصيقلاً للذهن، ومشحداً لقوة الفكر والعقل»⁽⁴⁾.

- وهو: «محك النظر والافتكار ليعصمك عن مكامن الغلط في إتمام مضايق الاعتبار»⁽⁵⁾.

- وهو: «القسطاس المستقيم يظهر (من المعرفة) حقها وباطلها ومستقيمها ومائلها»⁽⁶⁾.

انطلاقاً من هذه الحدود للمنطق عند الغزالي، يتبين، أولاً، كيف تنوّعت بين حدّه له من جهة وظيفته، وحدّه له من جهة غاياته وأغراضه. كما تنوّعت معه تسمياته له: فهو يسميه بالمنطق، ويسميه معيار العلم، وهو محك النظر، والقسطاس المستقيم..

(1) ابن سينا، الشفاء، المنطق، المدخل، تحقيق. الأب قنواتي، محمود الخضيرى وفؤاد الأهواني، مصر، القاهرة، المطبعة الأميرية، 1953، ص 16.

(2) المقاصد، ص 13.

(3) المصدر نفسه، ص 13.

(4) المعيار، ص 30.

(5) المحك، ص 65.

(6) القسطاس، ص 5.

إلخ. وهو في كل ذلك يعتبر المنطق ليس مدخلاً للعلوم، بل هو القسطاس المستقيم ومحك النظر والمعيار للعلوم كل العلوم، ثم ينزله من الذهن والفكر منزلة العروض من الشعر، والنحو والإعراب من اللغة، ويعبارته، فهو: «بالنسبة إلى أدلة العقول كالعروض بالنسبة إلى الشعر، والنحو بالإضافة إلى الإعراب، إذ كما لا يعرف منزحف الشعر عن موزونه إلا بميزان العروض، ولا يميز صواب الإعراب عن خطئه إلا بمحك النحو، كذلك لا يفرق بين فاسد الدليل وقويمه وصحيحه وسقيمه إلا بهذا الكتاب [في فن المنطق، يعني المعيار]»⁽¹⁾.

وإذا كان الغزالي يرى أن الدافع والباعث على التأليف في المنطق غرضان: «أحدهما تفهيم طرق الفكر والنظر، وتنوير مسالك الأقيسة والعبر (...) والثاني الاطلاع على ما أودعناه كتاب تهافت الفلاسفة»⁽²⁾، فإنه وفي «القسطاس المستقيم» يرى أن الدافع أو الباعث على التأليف فيه، أي: في المنطق (الميزان)، أنه بواسطته يتم معرفة الله، وصفاته، ومعرفة اليوم الآخر والنبوة والوحي. يقول الغزالي: «اعلم يقيناً أن هذا الميزان هو ميزان معرفة الله تعالى، ومعرفة ملائكته وكتبه ورسله وملكه وملكوته، لتتعلم كيفية الوزن به من أنبيائه، كما تعلموا هم من ملائكته»⁽³⁾.

أما بشأن فائدته ومنفعته، فإن الغزالي يرى أن: «فائدة المنطق تمييز العلم عن

(1) المعيار، ص 30. يقول الغزالي: «إن العلوم النظرية لما لم تكن بالفطرة والغريزة مبذولة وموهوبة، كانت لا محالة مستحصلة مطلوبة. (...) كذلك لا يفرق بين فاسد الدليل وقويمه وصحيحه وسقيمه إلا بهذا الكتاب [يعني معيار العلم]. فكل نظر لا يتزن بهذا الميزان ولا يعاير بهذا المعيار، فاعلم أنه فاسد العيار غير مأمون الغرائل والأغوار». المعيار، ص 30.

(2) المعيار، ص 29-30. يقول الغزالي: «فإننا ناظرناهم بلغتهم وخطابناهم على حكم اصطلاحهم، التي تواطوا عليها في المنطق. وفي هذا الكتاب [يعني المعيار] تنكشف معاني تلك الاصطلاحات؛ فهذا أخص الباعثين». المعيار، ص 30-31. ويقول كذلك في سياق تبرير إيراد الحدود المفصلة: «ولكن أوردنا حدوداً مفصلة لفائدتين: إحداهما: أن تحصل الدربة بكيفية تحرير الحد وتأليفه، فإن الامتحان والممارسة للشيء تفيد قوة عليه لا محالة. والثاني: أن يقع على معاني أسماء أطلقها الفلاسفة، وقد أوردناها في كتاب تهافت الفلاسفة إذ لم يمكن مناظرتهم إلا بلغتهم وعلى حكم اصطلاحهم، وإذا لم يفهم ما أرادوه لا يمكن مناظرتهم». المعيار، ص 261.

(3) القسطاس، ص 6.

الجهل»⁽¹⁾، بل إن: «فائدة المنطق اقتناص العلم»⁽²⁾. فهو: «نظر في آلة الفكر في المعقولات»⁽³⁾. وهو في: «مضمونه تعليم كيفية الانتقال من الصور الحاصلة في ذهنك إلى الأمور الغائبة عنك. فإن هذا الانتقال له هيئة وترتيب إذا روعيت أفضت إلى المطلوب، وإن أهملت قصرت عن المطلوب»⁽⁴⁾، لذلك كان: «القياس الصحيح والحدُّ الصحيح (...) هما رباط العلوم كلها»⁽⁵⁾، إذ: «لا يفرق بين فاسد الدليل وقويمه وصحيحه وسقيمه إلا بهذا الكتاب [يقصد معيار العلم في فن المنطق]»⁽⁶⁾، ومن ثم فهو: «الميزان والمعيار للعلوم كلها»⁽⁷⁾، : «فحاجة جميع العلوم النظرية إليه»⁽⁸⁾، أي: أنه: «يشمل جدواه جميع العلوم النظرية: العقلية منها والفقهية»⁽⁹⁾، : «فكل نظر لا يتزن بهذا الميزان ولا يعاير بهذا المعيار فاعلم أنه فاسد العيار غير مأمون الغوائل والأغوار»⁽¹⁰⁾. وبالجمله فإن المنطق: «هو قاضي العقل وهو الحاكم الذي لا يعزل ولا يبدل»⁽¹¹⁾، لذلك كان: «من لا يحيط به فلا ثقة له بعلومه أصلاً»⁽¹²⁾.

وقد تكون هذه المنافع والفوائد الجمة المعتبرة في هذه الصناعة، أعني صناعة المنطق، فضلاً عن عوامل أخرى سنذكرها في موضعها، ما دعت الرجل إلى تخصيص وإفراد كتابه: «القسطاس المستقيم» لمحاولة التأصيل الإسلامي والديني له، وبالتالي «أسلمته» فيما يعرف في لغتنا المعاصرة اليوم بأسلمة العلوم. فهو يذهب في هذا

(1) المقاصد، ص 13.

(2) المصدر نفسه، ص 14.

(3) نهافت الفلاسفة، ص 38.

(4) المعيار، ص 39.

(5) المحك، ص 67.

(6) المعيار، ص 30.

(7) المقاصد، ص 13.

(8) المستصفى، ج 1، ص 45.

(9) المعيار، ص 31.

(10) المصدر نفسه، ص 30.

(11) المستصفى، ج 1، ص 32.

(12) المصدر نفسه، ص 45.

الكتاب إلى القول أن القياس المنطقي ليس غير الميزان الذي ورد بالقرآن الكريم في قوله تعالى: ﴿الرَّحْمَنُ * عَلَّمَ الْقُرْآنَ * خَلَقَ الْإِنْسَانَ * عَلَّمَهُ الْبَيَانَ﴾ إلى قوله: ﴿وَوَضَعَ الْمِيزَانَ * أَلَّا تَطْغَوْا فِي الْمِيزَانِ * وَأَقِيمُوا الْوَزْنَ بِالْقِسْطِ وَلَا تُخْسِرُوا الْمِيزَانَ﴾⁽¹⁾. وقوله تعالى: ﴿لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ﴾⁽²⁾. وقوله تعالى: ﴿وَالسَّمَاءَ رَفَعَهَا وَوَضَعَ الْمِيزَانَ﴾⁽³⁾.

ويذهب الغزالي إلى أن القسطاس المستقيم (القياس) إنما هي موازين خمسة، ترجع في الأصل إلى كونها من تنزيل ووضع إلهي علمها الله لرسله وأنبيائه بواسطة جبريل عليه السلام، فاستعملوها قبل مجيء الفلسفة اليونانية والفلسفات جميعها. يقول الغزالي: «والقسطاس المستقيم هي الموازين الخمسة التي أنزلها الله في كتابه وعلم أنبياءه الوزن بها»⁽⁴⁾. ثم يقول إن: «واضعه هو الله تعالى ومعلمه جبريل ومستعمله الخليل ومحمد وسائر النبيين عليهم السلام أجمعين. وقد شهد الله تعالى لهم في ذلك بالصدق»⁽⁵⁾.

ويرى الغزالي أن الموازين الإلهية المذكورة في القرآن ثلاثة، غير أن واحدًا منها ينقسم إلى ثلاثة موازين أخرى فيصير المجموع خمسة. يقول الغزالي: «اعلم أن موازين القرآن في الأصل ثلاثة: ميزان التعادل، وميزان التلازم، وميزان التعاند. لكن ميزان التعادل ينقسم إلى ثلاثة أقسام: إلى الأكبر، والأوسط، والأصغر، فيصير الجميع خمسة»⁽⁶⁾.

والملاحظ أن الغزالي في «القسطاس المستقيم» يضع كل ميزان من هذه الموازين مقابل قياس من الأقيسة المنطقية المشائية. فالميزان الأكبر من التعاند يقابله الشكل الأول في المقاصد والمعياري، والنظم الأول في المحك. والميزان الأوسط يقابله

(1) سورة الرحمن، الآية: 1-9.

(2) سورة الحديد، الآية: 25.

(3) سورة الرحمن، الآية: 7. انظر: القسطاس، ص 5-6.

(4) القسطاس، ص 5.

(5) المصدر نفسه، ص 8.

(6) المصدر نفسه، ص 8.

الشكل الثاني في المقاصد والمعيار، والنظم الثاني في المحك. والميزان الأصغر يقابله الشكل الثالث في المقاصد والمعيار، والنظم الثالث في المحك. أما ميزان التلازم فيقابله القياس الشرطي المتصل. بينما ميزان التعاند فيقابله القياس الشرطي المنفصل، على ما سيتبين أكثر في موضعه.

ويصرّح الغزالي بأن أسماء هذه الموازين إنما هو أول من ابتدعها، وإن كانت لها لدى الأمم السابقة أسامي أخرى. بمعنى أن هذه الموازين عامة ومشتركة بين الأمم، والاختلاف بينها إنما هو في الأسامي والمصطلحات فحسب. يقول الغزالي، لقد: «سمّيت الأول ميزان التعادل لأن فيه أصليين متعادلين كأنهما كفتان متحاذيتان، وسميت الثاني ميزان التلازم لأن أحد الأصلين تشتمل على جزأين: أحدهما لازم، والآخر ملزوم، كقوله تعالى: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلَ اللَّهِ لَفَسَدَتَا﴾⁽¹⁾. فإن قوله: ﴿لَفَسَدَتَا﴾ لازم وملزوم قوله: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلَ اللَّهِ﴾، ولزمت النتيجة من نفي اللازم، وسميت الثالث ميزان التعاند لأنه رجع إلى حصر قسمين بين النفي والإثبات، يلزم من ثبوت أحدهما نفي الآخر، ومن نفي أحدهما ثبوت الآخر، فبين القسمين تعاند وتضاد. (...). أما هذه الأسامي فإني ابتدعتها، وأما الموازين فأنا استخرجتها من القرآن، وما عندي أنني سبقت إلى استخراجها من القرآن، لكن أصل الموازين قد سبق استخراجها، ولها عند مستخرجها من المتأخرين أسماء آخر سوى ما ذكرته، وعند بعض الأمم السابقة على بعثة محمد وعيسى صلى الله عليهما وسلم أسامي آخر، كانوا قد تعلموها من صحف إبراهيم وموسى عليهما الصلاة والسلام»⁽²⁾.

هكذا سعى الغزالي إلى شرعته وأسلمة المنطق عند تصريحه بالقول أن القياس المنطقي ليس غير الميزان الذي استخرجه من القرآن، وأن هذا الميزان (القياس) لا يرجع إلى المعلم الأول أرسطو، ولا إلى اليونان على ما يسود الاعتقاد، وإنما يرجع في الأصل إلى أمم أخرى تعلّمته واستخرجته من الصحف التي هي من تنزيل ووضع

(1) سورة الأنبياء، الآية: 22.

(2) القسطاس، ص 20-21.

إلهي، وأن مجموع الموازين الإلهية المذكورة في القرآن لا تعدو ثلاثة، غير أن واحدًا منها ينقسم إلى ثلاثة موازين أخرى فيصير المجموع خمسة.

وأن هذه الموازين قد تعلّمها من القرآن، ثم وزن بها جميع العلوم الحسابية والهندسية والطبيعية وغيرها من العلوم الدنيوية، بل وزن بها جميع المعارف الإلهية، فضلًا عن أحوال المعاد، وعذاب القبر، وعذاب أهل الفجور، وثواب أهل الطاعة، على ما ذكره في كتاب جواهر القرآن⁽¹⁾. يقول أبو حامد: «لا أدّعي أنني أزن بها [أي: بهذه الموازين] المعارف الدينية فقط، بل أزن بها العلوم الحسابية والهندسية والطبيعية والفقهية والكلامية وكل علم حقيقي غير وضعي، فإني أميّز حقّه عن باطله بهذه الموازين»⁽²⁾.

وينتهي الغزالي من كل ذلك إلى القول أن هذه الموازين ليست من جنس واحد وإنما هي أجناس مختلفة، تتدرج في طبيعتها من الموازين الجسمانية إلى أشد الموازين روحانية، وهو ميزان يوم القيامة. يقول الغزالي إن: «الميزان الروحاني لا يساوي الجسماني، ومن أين يلزم أن يساويه والموازين الجسمانية أيضًا تختلف، فإن القلستون ميزان، والطيار ميزان⁽³⁾، بل الاصطربلاب ميزان لمقادير حركات الفلك، والمسطرة ميزان لمقادير الأبعاد في الخطوط، والشاقول ميزان لتحقيق الاستقامة والانحناء. وهي وإن اختلفت صورها، مشتركة في أنها تعرف بها الزيادة والنقصان. بل العروض ميزان الشعر يعرف به أوزان الشعر لتمييز منزحفه عن مستقيمه، وهو أشد روحانية من الموازين المجسمة، ولكنه غير متجرد عن علائق الأجسام لأنه ميزان الأصوات ولا ينفصل الصوت عن الجسم. وأشدّ الموازين روحانية ميزان يوم القيامة إذ به توزن أعمال العباد وعقائدهم ومعارفهم، والمعرفة والإيمان لا تعلّق لهما بالأجسام، ولذلك كان ميزانهما روحانيًا صرفًا، وكذلك ميزان القرآن للمعرفة روحاني، لكن يرتبط تعريفه في عالم الشهادة بغلاف، لذلك الغلاف التصاق بالأجسام وإن لم يكن جسمًا فإن تعريف الغير في هذا العالم لا يمكن إلا مشافهة وذلك بالأصوات. والصوت جسماني،

(1) المصدر السابق، ص 31.

(2) المصدر السابق، ص 32.

(3) وهي اصطلاحات على موازين زمن أبي حامد.

أو بالمكاتب، وهي الرقوم وهي أيضاً نقش في وجه القرطاس وهو جسم. هذا حكم غلافه الذي يعرض فيه، وإنما هو في نفسه روحاني محض لا علاقة له مع الأجسام، إذ توزن به معرفة الله الخارجة عن عالم الأجسام المقدس عن أن يناسب الجهات والأقطار فضلاً عن نفس الأجسام»⁽¹⁾.

ويرى الغزالي أن هذه الموازين إنما هي سلالم يتم الانتقال من خلالها من الشاهد المعلوم إلى الغائب المجهول، وبعبارة أنه يتم الترقّي بواسطتها من العيان والمحسوس للعروج إلى السماء، وصولاً إلى خالق السماء (الله). يقول أبو حامد: «ونقول في النظريات: إن كان صنعة العالم وتركيب الآدمي مرتباً عجيباً محكماً فصانعه عالم، وهذا في العقل أولى، ومعلوم أنه عجيب مرتب وهذا مدرك بالعيان فيلزم منه أن صانعه عالم ثم نترقى فنقول: إن كان صانعه عالماً فهو حي، ومعلوم بالميزان الأول أنه عالم فيلزم منه أنه حي، ثم نقول: إن كان حياً عالماً فهو قائم بنفسه وليس بعرض، ومعلوم الميزانين السابقين الأولين أنه حي عالم فيلزم منه أنه قائم بنفسه، وكذلك تعرج من صفة تركيب الآدمي إلى صفة صانعه وهو العلم، ثم تعرج من العلم إلى الحياة، ثم منها إلى الذات وهذا هو المعراج الروحاني، وهذه الموازين سلالم العروج إلى السماء، ثم إلى خالق السماء وهذه الأصول درجات السلالم»⁽²⁾.

II - دواعي التأليف في المنطق عند ابن تيمية

إذا كانت هذه هي دوافع التأليف في المنطق وأغراضه ومنافعه عند الغزالي، فإن تقي الدين بن تيمية يرى على خلاف ذلك، أن الدواعي التي دعت للتأليف في المنطق، والتي منها مصنفيه: في «الرد على المنطقيين» و«نقض المنطق»، إنما هي دواعي وبواعث كثيرة أهمها: بيان خطأ طائفة من قضاياء، والثاني: تأكيد عدم جدواه أو فائدته كطريق وحيد للعلم واليقين، سواء في الأمور والعلوم النظرية أو العملية. والثالث:

(1) القسطاس، ص 8-9.

(2) المصدر نفسه، ص 18.

إثبات فساد القول القائل بأنه القانون الذي يعصم العقل والفكر البشري من الوقوع في الزلل.

فالغرض الأول ، الذي حكم جانباً من التعامل التيمي مع المنطق الأرسطي، يظهر من تعبير تقي الدين القائل فيه: «كنت أحسب أن قضاياها صادقة لما رأيت من صدق كثير منها. ثم تبين لي فيما بعد خطأ طائفة من قضاياها، وكتبت في ذلك شيئاً»⁽¹⁾. وأما الغرض الثاني فيتبين مما قاله في مواضيع كثيرة ومتفرقة موضحاً كيف أن: «علوم [النظار، العملية والنظرية] التي جعلوا هذه الصناعة [أي: المنطق] ميزاناً لها بالقصد الأول: لا يكاد ينتفع بهذه الصناعة المنطقية في هذه العلوم إلا قليلاً»⁽²⁾. فالعلوم العملية كالأخلاق مثلاً قليلاً ما ينتفع فيها بصناعة المنطق، وإن وجدت القضايا الأخلاقية الكُلِّية الموجبة للجميع في الأمور العملية، فإن اكتساب الساسة لها مثلاً - واستخدامهم لها إما لنفوسهم أو لأهلهم أو ملكهم - إنما يكون من أمور لا يحتاجون فيها إلى منطق. ويتأكد هذا أكثر إذا علم أن الأمور العملية لا تقوم على طلب الأمر الكلي أو القضايا الكلية، وإنما الإنسان يُقدِّم فقط على هذا العمل عند علمه بانتفاعه به، ويُحجِّم عن العمل الآخر عند تضرره منه، أو علمه بأنه ضار به. وإذا علم هذا: «علم أن أكثر الأمور العملية لا يصح استعمال المنطق فيها. ولهذا كان المؤدبون لنفوسهم ولأهلهم، السائسون لملكهم لا يزنون آراءهم بالصناعة المنطقية»⁽³⁾. كما أن العلوم والصنائع النظرية الأخرى ليست في حاجة إلى صناعة المنطق، فالعلوم النظرية الجزئية كالعلوم الرياضية والطبيعية: «قد علم أن الخائضين فيها من الأولين والآخرين مستقلون بها من غير التفات إلى هذه الصناعة المنطقية»⁽⁴⁾. وما يقال على هاتين الصناعتين يقال على صناعة الطب

(1) الرد على المنطقيين، ج 1، ص 29. الصون، ص 202.

(2) الفتاوى، ج 9، ص 20. ويقول قبل هذا بقليل: «وإن كان قد يتضمن [أي: القياس المنطقي] من العلم ما يحصل بدونه، ثم تبيننا أنا لو قدرنا أنه قد يفيد بعض الناس من العلم ما يفيد هو فلا يجوز أن يقال: ليس إلى ذلك العلم لذلك الشخص، ولسائر بني آدم طريق إلا بمثل القياس المنطقي. فإن هذا قول بلا علم. وهو كذب محقق». المرجع نفسه، ص 9. كذلك نقض المنطق، ص 157-158.

(3) الفتاوى، ج 9، ص 27-28.

(4) المصدر نفسه، ص 20-21.

وغيرها من الصنائع: «فإمام صناعة الطب بقراط : له فيها من الكلام الذي تلقاه أهل الطب بالقبول ووجدوا مصداقه بالتجارب، وله فيها من القضايا الكلية التي هي عند عقلاء بني آدم من أعظم الأمور، ومع هذا فليس هو مستعينا بشيء من هذه الصناعة (المنطقية) بل كان قبل واضعها»⁽¹⁾.

هذا عن الصنائع والعلوم النظرية الجزئية، وأما عن العلوم والصنائع النظرية الكلية وأخصها «العلم الإلهي» فليس عند الفلاسفة، برأي ابن تيمية، سبيل إلى اليقين فيه بالمرّة. وما يوجد عندهم إنما هو مجرد الظن وحسب، لكون موضوعات هذا العلم بالإضافة إلى أنها فوق قدرهم فهي لا توزن بميزان صناعة المنطق، أي: ليس عليها قياس منطقي لكونه عديم الفائدة في مثل هذه القضايا والعلوم، لذلك كان معظم الفلاسفة يتكلمون في أكثر القضايا الإلهية بطريق الأخرى والأخلق⁽²⁾. وأما العلوم اللغوية كعلم: «النحو واللغة والعروض (...) وغير ذلك فليس في أئمة هذه الفنون من كان يلتفت إلى المنطق، بل عامتهم كانوا قبل أن يعرب هذا المنطق اليوناني»⁽³⁾. وكذلك الأمر بالنسبة للعلوم الدينية والشرعية في أول أمرها: «وإن كان الفقه وأصوله متصلاً بذلك (أي: بالمنطق) فهي أجل وأعظم من أن يظن أن لأهلها التفات إلى المنطق (...) في القرون الثلاثة من هذه الأمة»⁽⁴⁾.

هكذا ينتهي ابن تيمية إلى تقرير عدم جدوى هذا المنطق كميزان للعلوم ولجميع المعارف الإنسانية النظرية منها والعملية. بل يذهب أكثر من هذا إلى القول إن الفلاسفة أنفسهم، وحتى: «الحدّاق منهم لا يلتزمون قوانينه في كل علومهم، بل يعرضون عنها. إما لطولها، وإما لعدم فائدتها، وإما لفسادها، وإما لعدم تميزها وما فيها من الإجمال والاشتباه»⁽⁵⁾.

(1) الفتاوى، ج 9 ص 21.

(2) المصدر نفسه، ص 22-36-37.

(3) المصدر نفسه، ص 23.

(4) المصدر نفسه، ص 23.

(5) المصدر نفسه، ص 6.

لكن ومع كل هذا فإن ابن تيمية لا يذهب لحد تحريم الاشتغال بالمنطق أو الرفض المطلق له جملة وتفصيلاً، وإنما نلفيه يقر بوجود قدر من الصواب والحق فيه، على حد تعبيره⁽¹⁾، ولعل هذا ما أدّاه إلى اعتباره وسيلة أو أداة «فتح باب الحق» حين قال: «أراد بعض الناس أن يكتب ما علّفته إذ ذاك من الكلام عليهم في المنطق فأذنت في ذلك، لأنه يفتح باب معرفة الحق»⁽²⁾. وقال أيضاً: «ليس كل ما نفوه [يعني المناطقة] من طرق غيرهم كلها باطل، ولا ما أثبتوه من طرقهم كلها حق على الوجه الذي ادّعوه فيه، وإن كان في طرقهم ما هو حق، كما أن في طرق غيرهم ما هو باطل. فما أحد منهم ولا من غيرهم يصنف كلاماً إلا ولا بد أن يتضمن ما هو حق»⁽³⁾.

III - تقسيم الغزالي للمنطق

ميّز الغزالي في المنطق بين ثلاثة أقسام أو مباحث: مقدمات القياس (القضايا)، ثم القياس، ثم الحد. وهو في «المعيار» يقسم كل واحد من هذه الأقسام إلى فنون: فالقسم الأول المتعلق بمقدمات القياس ينظر فيه ابتداء في علاقة اللغة بالمنطق، بحيث ميّز فيه بين ثلاثة فنون: الفن الأول: ويبحث في الألفاظ وفي دلالاتها على المعاني، وأوجه هذه الدلالات، وفي نسبة الألفاظ إلى المعاني.

الفن الثاني: ويتعلق بالمعاني، وتأليف مفردات المعاني، وبنسبة المعاني بعضها ببعض، وبانقسام الموجودات إلى جواهر وأعراض، وانقسام هذه الأخيرة إلى ذاتية وعَرَضية، وما ينقسم إليه كل منهما.

(1) يقول ابن تيمية: «وأما هو في نفسه [أي: المنطق] فبعضه حق، وبعضه باطل». الفتاوى، ج 9، ص 269. ويقول في أول هذا المصنف: «فلم يجدوا ما يردهم عن تلك الجهالات إلا بعض ما في المنطق من الأمور التي هي صحيحة». المصدر نفسه، ص 6.

(2) الرد على المنطقيين، ج 1، ص 30.

(3) المصدر نفسه، ص 184.

الفن الثالث: ويتعلق بمبحث القضية وأقسامها، وما تنقسم إليه باعتبار موضوعها ومحمولها.

القسم الثاني المتعلق بالقياس وميز فيه بين فنين:

الفن الأول: ويتعلق بمبحث القياس، وانقسامه إلى مادة وصورة.

الفن الثاني: وينظر في لواحق القياس والبرهان.

القسم الثالث: المتعلق بالحدّ وميّز فيه بين فنين:

الفن الأول: وينظر في معنى الحد وشروطه وقوانينه.

الفن الثاني: وينظر في الحدود المفصلة.

ويذهب الغزالي إلى القول أن مقدمات القياس (القضايا) الواردة بالقسم الأول المتعلق بعلاقة اللغة بالمنطق إنما المراد بها: «بيان المعاني المفردة ووجوه دلالة الألفاظ عليها، وكيفية تأليف المعاني بالتركيب الخبري المشتمل على الموضوع والمحمول المسمى قضية وأحكامها وأقسامها»⁽¹⁾. ويرى أن النظر في هذه المقدمات إنما هو: «نظر في تركيب المعاني ليصير قضية»⁽²⁾. وهذا التركيب (القسم الأول) تركيب أول يلزم النظر فيه قبل التركيب الثاني (القسم الثاني) الذي هو: «نظر في تركيب القضايا ليصير قياساً»⁽³⁾.

ونحن ها هنا، سنعرض لكل فن من هذه الفنون عند الغزالي بتقديم ما ورد بمظان النقول عن مظان التكييف والتأصيل، أعني بتقديم ما ورد في «المقاصد» و«المعيار» ابتداء، ثم نعقبه اتباعاً بما ورد في «المحك» و«القسطاس» و«المستصفى»، وذلك كلما تبين وجود موطن أو مواطن للتكييف اللغوي والتأصيل الديني عند الرجل.

ولما كان الغزالي في «المقاصد» و«المعيار» و«محك النظر» يبدأ بالحديث عن

(1) المعيار، ص 107.

(2) المصدر نفسه، ص 107.

(3) المصدر نفسه، ص 107.

مبحث القضايا أو مقدمات القياس، ثم يعقبه بالحديث عن مبحث القياس، لينتهي من ذلك بالحديث عن مبحث الحد؛ فإننا نجده في «المستصفى» يعدل عن هذا التويب ليبدأ بالحديث عن مبحث الحد، ثم يعقبه بالحديث عن مبحث القضايا أو مقدمات القياس، ليختم بالحديث عن مبحث القياس.

الفصل الثالث

في الحدّ

1 - الحد عند الغزالي والقوانين المقعّدة له وفي الحدود المفصلة

1 - في معنى الحد والقوانين المقعّدة له عند الغزالي

يرى الغزالي، وعلى غرار باقي المناطق المشائين، أن العلم إنما هو تصور وتصديق، وأن الأول علم بذوات الأشياء، بينما الثاني علم بنسبة تلك الذوات بعضها إلى بعض بسلب أو إيجاب. وأن التصور إنما ينال بالحدّ، بينما التصديق ينال بالحجة. فلنتقف ابتداء على معنى الحدّ، وعلى جملة الشروط والقوانين المقعّدة له عند الغزالي فنقول:

إذا كان ابن سينا يحدّ الحدّ كالتالي: «الحدّ قول دال على ماهية الشيء»⁽¹⁾، فإن أبا حامد الغزالي يحدّ بنفس الحدّ فيقول: «الحدّ قول دال على ماهية الشيء»⁽²⁾. أي: دال على الصفات الذاتية والمقوّمّة للشيء والداخله فيه لا الصفات اللازمة أو العرّضية الخارجة عنه. وإذا كان هذا هو مفهوم الحدّ ومعناه عند الغزالي، فإن الرجل في بيانه لشروط الحدّ والقوانين المقعّدة له يميز فيه ابتداء، أي: يميز في الحدّ، بين مادته وصورته، تمامًا كالقياس الذي سيميّز فيه بين مادته (المقدمات) وصورته (الأشكال والنظم). أما مادة الحدّ، عند الغزالي، فهي الأجناس والأنواع والفصول، وأما صورته،

(1) الإشارات، ص 204.

(2) المعيار، ص 244. المحك، ص 146-147.

فهو الجنس القريب، والفصول الذاتية. فالحدُّ، بحسب أبي حامد، هو ما تركَّب من جنس الشيء وفصله الذاتي، أي: ما تركَّب من الجنس والفصل، وهذا معناه أن كل ما ليس له جنس وفصل فلا حدَّ له. أي: أن ما لا يدخل تحت جنس حتى يتفصل عنه بفصل فلا حدَّ له. والغزالي في بيانه لشروط الحدِّ، أعني الجنس القريب والفصول الذاتية يضرب في «المعيار» أمثلة من العقلية ومن الفقه فيقول:

إن المراد بالجنس القريب في الحدِّ إنما هو مثل إيراد الحيوانية في حدِّ الإنسان لا الجسمية في حدِّه، بحيث لا نقول في حدِّ الإنسان: جسم ناطق مائت، بل نقول: الإنسان حيوان. فالحيوان متوسط بين الجسم والإنسان، وهو أخص من الجسم وأقرب منه إلى الإنسان. وفي حدِّ الخمر لا يقال: إنه مائع مسكر، وإنما يقال: شراب مسكر. فالشراب أخص من المائع، وأقرب منه إلى الخمر.

وأما المراد بالفصول الذاتية في الحدِّ، فهو أن يتم إيراد جميع الفصول الذاتية على الترتيب حتى يتم تصوُّر الشيء بكمال ذاته، ومثاله في حدِّ الحيوان أن يقال هو: جسم ذو نفس حساس له بعد متحرك بالإرادة. فبذكر جميع هذه الفصول الذاتية للحيوان يحصل تصوُّره بكمال ذاته⁽¹⁾.

ويذهب الغزالي إلى أن الشيء الواحد لا يكون له إلا حدٌّ واحد، وأن الحدَّ لا يجوز فيه الزيادة والتطويل أو الإيجاز والاختصار: فالتطويل معناه أن يذكر حدَّ الجنس القريب بدل أن يذكر الجنس القريب، أو أن يذكر ويزاد على بعض الفصول الذاتية بشيء من الأعراض واللوازم. ومثاله من التطويل الأول، أنه بدَّل حدَّ الإنسان بأنه حيوان، يحدُّ بأنه: جسم ذو نفس حساس متحرك بالإرادة ناطق مائت. فيذكر حدَّ الحيوان بدل الحيوان، وهذا، بحسب الغزالي، تطويل لا يصح ولا يجوز في الحدِّ، وإن كان لا يقدح في ما يحصل من التصور. وأما الإيجاز، فهو إسقاط وحذف بعض الفصول الذاتية.

وانطلاقاً من ذلك يميِّز الغزالي في الحدِّ بين صنفين:

(1) المعيار، ص 244-245.

الأول: هو الحدُّ التام، وهو ما أتينا على بيانه، والمكون من الجنس القريب والفصول الذاتية.

الثاني: هو الحدُّ الناقص، وهو ما طاله حذف لبعض فصوله الذاتية⁽¹⁾.

وبالجملة، يشترط الغزالي لكي يكون الحدُّ تاماً أن يشتمل على جميع ذاتيات الشيء المقومة لماهيته، دون تطويل أو نقصان. يقول الغزالي: «إن المقصود تصور الشيء بجميع مقوماته مع مراعاة الترتيب بمعرفة الأعم والأخص، بإيراد الأعم أولاً (الجنس القريب) وإردافه بالأخص الجاري مجرى الفصول (الفصل)، وإذا حفظ ذلك فقد حصل العلم التصوري المفصل المطلوب. أما النقصان بترك بعض الفصول فإنه نقصان في التصور. وأما زيادة بعض الأعراض فلا يقدح فيما حصل من التصور الكامل، وقد ينتفع به في بعض المواضع في زيادة الكشف والإيضاح. وأما إبدال الذاتيات باللوازم والعرضيات فذلك قاذح في كمال التصور»⁽²⁾. لذلك يشترط أبو حامد في الحدِّ أو طالب الحدِّ الحقيقي أن يكون على علم وبصيرة بالفرق بين الصفات الذاتية والصفات اللازمة والصفات العرضية، حتى يمكنه أن يتصيد الصفات الذاتية دون غيرها عند طلبه للحد.

ويميز أبو حامد في الحدِّ بين خمسة أنواع يقال فيها بتشكيك:

الأول: ويسميه بالحدِّ اللفظي، وهو الحدُّ الشارح لمعنى اللفظ أو الاسم، ويكون للفظ المفرد الذي لا تركيب فيه. ومثاله: حدُّ العقار بالخمرة، وحدُّ الحركة بالنقلة، وحدُّ العلم بالمعرفة.

والثاني: ويكون بحسب الذات وهو نتيجة برهان. كأن يقال في حدِّ الكسوف: هو انمحاء ضوء القمر، فهذا يسمى حدًّا، وهو نتيجة برهان.

الثالث: ويكون بحسب الذات وهو مبدأ برهان. كأن يقال في حدِّ الكسوف: هو توسُّط الأرض بين القمر وبين الشمس. فهذا حدُّ اقتصر على العلة، وحصل به التمييز.

(1) المصدر السابق، ص 245.

(2) المصدر السابق، ص 246-247.

وقد تدخل العلل الأربعة، التي هي المادة والصورة والغاية والفاعل، في حدّ الشيء الذي له العلل الأربعة، كقولنا في حدّ القادوم: إنه آلة صناعية من حديد، شكله كذا، يقطع به الخشب نحتًا: فقولك: آلة، تدل على الجنس. وقولك: صناعية، تدل على المبدأ الفاعل. وقولك: من حديد، يدل على المادة. وقولك: شكله كذا: يدل على الصورة. وقولك: نحتًا يدل على الغاية.

الرابع: ويكون بحسب الذات. وهو الحدّ التام الذي يجمع ما هو مبدأ برهان ونتيجة برهان. ومثاله: إذا سئلت عن حد الكسوف فقلت: هو انمحاء ضوء القمر لتوسط الأرض بينه وبين الشمس. فانمحاء ضوء القمر هو نتيجة برهان، وتوسط الأرض مبدأ برهان. ذلك أن معرض البرهان أن تقول: متى توسطت الأرض فانمحق النور، فيكون التوسط حدًا أوسط، وهو بذلك مبدأ برهان. وإلا انمحق، حدّ أكبر، فهو نتيجة برهان. ومن هنا يتداخل البرهان والحدّ. ذلك أن العلل الذاتية من هذا الجنس تدخل في حدود الأشياء، كما تدخل في براهينها.

الخامس: وهو ما يكون حدًا لأمر ليس لها علل وأسباب. إذ لو كان لها علل لكانت عللها غير داخلة في جوهرها⁽¹⁾. ويضرب الغزالي المثال في ذلك بحد النقطة والوحدة والحدّ ذاته. «فإن الوحدة يذكر لها تعريف [لكن] ليس للوحدة سبب، [وكذلك] الحدّ يحدّ، فإنه قول دال على ماهية الشيء، وللقول سبب فإنه حادث لا محالة لعله، لكن مسببه ليس ذاتيًا له كانمحاء ضوء القمر في الكسوف»⁽²⁾.

وبالجملة فإن الحد، برأي الغزالي، يطلق على خمسة أنواع: فهو إما شرح للاسم، وإما مبدأ برهان، وإما نتيجة برهان، وإما مركّب منهما. ويضيف الغزالي نوعًا سادسًا، وهو الرسم، إلى الأنواع الخمسة المذكورة للحدّ فيقول: «وقد يسمى الرسم حدًا على أنه مميز فيكون ذلك وجهًا سادسًا»⁽³⁾. ويعرف الغزالي الرسم بالقول، إنه: «قد يفهم الشيء مما يتميز به عن غيره (...) ويتميز لا بالصفات الذاتية المقوِّمة التي هي الأجناس

(1) المصدر السابق، ص 250-251.

(2) المصدر السابق، ص 252.

(3) المصدر السابق، ص 252.

والأنواع والفصول، بل بالعوارض والخواص فيسمى ذلك رسماً⁽¹⁾. ويضرب الغزالي لذلك بأمثلة من العقلية وبآخر من الفقه فيقول: «والرسم كقولك في حدّ الموجود إنه المنقسم إلى الفاعل والمفعول، أو الخالق والمخلوق، أو القادر والمقدور، أو الواحد والكثير، أو القديم والحادث، أو الباقي والفاني، أو ما يشبه من لوازم الموجود وتوابعه. فكل ذلك ليس نبأ عن ذات الوجود، بل عن تابع لازم لا يفارقه البتة»⁽²⁾. ويقول كذلك، إن الرسم: «كقولك في تمييز الإنسان عن غيره: أنه الحيوان الماشي برجلين، العريض الأظفار، الضحّاك. فإن هذا يميّزه عن غيره كالحدّ. وكقولك في الخمر: أنه المائع المستحيل في الدنّ الذي يقذف بالزبد»⁽³⁾. وينتهي الغزالي إلى القول أن المحققين: «إنما يطلبون من الحدّ تصور كنه الشيء وتمثل حقيقته في نفوسهم، لا لمجرد التمييز [والرسم]»⁽⁴⁾. وأنت في كل ما أورده الغزالي ها هنا إنما تجده يعيد ما أورده ابن سينا في الإشارات والتنبيهات في الباب الذي أفرده للحدّ⁽⁵⁾.

ومهما يكن من أمر، فإن الغزالي يرى أنه إذا كان الحدّ اللفظي يمكنه أن يكون متعددًا ومتكثّرًا، بل ومختلفًا باختلاف وكثرة الأسامي في بعض اللغات وقلتها في بعضها الآخر، عدا اختلافه باختلاف الأمم، وكان الرسم أو الحدّ الرسمي أيضًا يتعدد بتعدد لوازم الأشياء التي ليست محصورة، فإن الحدّ الحقيقي لا يمكن أن يكون إلا واحدًا، أي: أنه لا يتعدد، ومرد ذلك إلى كون الذاتيات إنما هي صفات محصورة، فإن لم يذكرها طالب الحدّ لم يكن الحدّ حدًّا حقيقيًا، وإن اقتصر على ذكر بعضها دون البعض كان الحد ناقصًا، وإذا ذكر مع الذاتيات زيادة، فالزيادة إنما هي حشو لا يفيد⁽⁶⁾.

لكن ومع كل ما أورده الغزالي بشأن الحدّ التام والحقيقي الذي يدخل في قوام

(1) المصدر السابق، ص 243.

(2) المحك، ص 143.

(3) المعيار، ص 242.

(4) المصدر نفسه، ص 242.

(5) انظر: الإشارات، ص 204 وما بعدها.

(6) المحك، ص 150.

العلم، فإنه لا يخفي صعوبة تصيده. يقول الغزالي: «ولاستعصاء الحدّ على القوة البشرية [فإنه لا يدرك] إلا عند غاية التشمير والجهد. فمن عرف ما ذكرناه في ماثرات الاشتباه في الحدّ، عرف أن القوة البشرية لا تقوى على التحفظ عن كل ذلك إلا على النذور»⁽¹⁾.

ولأن صعوبات تصيد الحدّ كثيرة فإن الغزالي قد ذكر ما رآه الأعصى على الأذهان، فحصرها في أربعة:

الأولى: أنه إذا كان يشترط أن يؤخذ في الحدّ الجنس الأقرب، فقد يغفل الطالب عن هذا الطلب، فيأخذ جنساً من الأجناس ويعتقد أنه الأقرب، في الوقت الذي قد يوجد ما هو أقرب منه، فيحدّ الخمر مثلاً بأنه مائع مسكر، ويغفل أو يذهل عن الشراب الذي هو تحته وهو أقرب منه، أو يحدّ الإنسان بأنه جسم ناطق مائت ويغفل عن الحيوان وهو أقرب منه.

الثانية: أنه يشترط أن تكون الفصول كلها ذاتية، غير أن اللازم الذي لا يفارق سواء في الوجود أو الوهم إنما يشتهه بالذاتي غاية الاشتباه، وأن إدراك ذلك من أغمض الأمور، فكيف للمُقدِّم على الحدّ أن لا يغفل عن ذلك، فيأخذ لازم المحدود بدل فصله معتقداً أنه ذاتي له.

الثالثة: أنه لما كان يشترط في الحدّ أن يؤتى بجميع الفصول الذاتية، بحيث لا يُخلّ بأي واحد منها. فكيف يؤمن في ذلك من عدم سقوط واحد منها، خصوصاً إذا وجد فصلاً حصل به التمييز والمساواة للاسم في الحمل. وذلك مثل مساواة «الجسم ذي نفس الحساس» للفظ الحيوان، فيتم إغفال «التحرك بالإرادة»، وهذا من أغمض ما يدرك.

الرابعة: وهو أن الفصل إذا كان مقوماً للنوع ومقسماً للجنس، فإن الحادّ إذا لم يراع شرط التقسيم، انتهى به الأمر في القسمة إلى أخذ فصول ليست أولية للجنس. وهذا أمر عسير لا يؤتمن كذلك عند مباشرة الحادّ للحدّ التام والحقيقي⁽²⁾.

(1) المعيار، ص 258.

(2) المصدر نفسه، ص 258-259.

ويضرب الغزالي لهذه العواصة الأخيرة مثلاً فيقول: «إن الجسم كما ينقسم إلى النامي وغير النامي انقسامًا بفصل ذاتي، فكذلك ينقسم إلى الحساس وغير الحساس وإلى الناطق وغير الناطق، ولكن مهما قيل الجسم ينقسم إلى ناطق وغير ناطق، فقد قسم بما ليس الفصل القاسم أوليًا، بل ينبغي أن ينقسم أولاً إلى النامي وغير النامي، ثم النامي ينقسم إلى الحيوان وغير الحيوان؛ ثم الحيوان إلى الناطق وغير الناطق. وكذلك الحيوان ينقسم إلى ذي رجلين وإلى ذي أرجل، ولكن هذا التقسيم ليس بفصول أولية، بل ينبغي أن يقسم الحيوان إلى ماش وغير ماش، ثم الماشي ينقسم إلى ذي رجلين أو أرجل، إذ الحيوان لم يستعد للرجلين والأرجل باعتبار كونه حيواناً بل باعتبار كونه ماشياً، واستعد لكونه ماشياً باعتبار كونه حيواناً» لينتهي الغزالي من كل ذلك بعد هذا التقسيم والترتيب إلى القول: «وغاية الترتيب في هذه الأمور شرط الوفاء بصناعة الحدود، وهو في غاية العسر، ولذلك لما عسر ذلك اكتفى المتكلمون بالميز فقالوا: الحدُّ هو القول الجامع المانع. ولم يشترطوا فيه إلا التمييز فيلزم عليه الاكتفاء بذكر الخواص، فيقال في حدِّ الفرس: أنه الصَّهَّال، وفي [حد] الإنسان: أنه الضَّحَّاك، وفي [حد] الكلب: أنه النَّبَّاح»⁽¹⁾.

2 - في الحدود المفصلة عند الغزالي

والغزالي لما ثبت عنده صعوبة وعسر التحديد، كما أسلفنا، أورد في «المعيار» جملة من الحدود التي اعتبرها «معلومة محررة». فأورد حدود خمسة عشر لفظاً في الإلهيات كما وردت عند الفلاسفة وهي: المبدأ الأول، والعقل، والنفس، والعقل الكلي، وعقل الكل، والنفس الكلية، ونفس الكل، والملك، والعلة، والمعلول، والإبداع، والخلق، والإحداث، والقديم.

كما أورد تحديدات خمسة وخمسين لفظاً في الطبيعيات هي: الصورة، والهيولى، والموضوع، والمحمول، والمادة، والعنصر، والأسطقس، والركن، والطبيعة، والطبع، والجسم، والجوهر، والعَرَض، والنار، والهواء، والماء، والأرض، والعالم، والفلك، والكوكب، والشمس، والقمر، والحركة، والدهر، والزمان، والآن، والمكان، والخلاء،

(1) المرجع السابق، ص 259-260.

والملا، والعدم، والسكون، والبطء، والاعتماد، والميل، والخفة، والثقل، والحرارة، والرطوبة، والبرودة، واليبوسة، والخشن، والملس، والصلب، واللين، والرخو، والمشف، والتخلخل، والاجتماع، والتجانس، والمداخل، والمتصل، والاتحاد، والتتالي، والتوالي.

كما أورد ستة تحديدات لألفاظ في الرياضيات، وهي: النهاية، وما لا نهاية، والنقطة، والخط، والسطح، والبعد⁽¹⁾.

II - الرد التيمي على الغزالي في مسألة الحد

إذا كان الغزالي قد أخذ بالحدّ الأرسطي - المشائي من خلال أخذه بالحدّ السينوي، لتوظيفه في العلوم الشرعية وأخصها علم أصول الدين، وعلم أصول الفقه، وتوظيفه له كذلك في حدّ الألفاظ الإلهية والطبيعية والرياضية وغيرها، فإننا مع ابن تيمية نلغيه، على العكس من ذلك، يعمد إلى نقد الحدّ بمفهومه الأرسطي - المشائي. وهو نقد يروم منه تقي الدين هدم المفهوم الأرسطي للعلم من خلال هدم ما يقوم عليه من «تصور وتصديق».

ونحن قبل أن نعرض لهذا النقد والهدم التيمي للمنطق الأرسطي لا بأس أن نعرض أولاً للنقد الذي خصه ابن تيمية للغزالي في هذا الموضوع، أعني بذلك نقده للحدّ كما ورد عند الغزالي، حيث يؤكد ابن تيمية على أن ما ذكره أبو حامد، والمناطقة عموماً بشأن الحد، باطل لا محالة، وأنه يمتنع أن يحصل بمجرد الحد تصوير المحدود، وبالتالي فما ذكره من الفرق بين الصفات الذاتية المقومة والداخلية في الماهية، والصفات الخارجية الملازمة إنما هو أمر باطل ولا حقيقة له. بل إن ما أوجبه الغزالي ومعه عموم المناطقة في الحدّ الحقيقي من شروط، إنما هو مما يرفضه المتكلمون ولا يقبلون مطلقاً إدخاله في الحدّ. فهم لا يأتون في الحدّ بالذاتيات المكونة من الجنس القريب والفصل، أي: ما يشترك به المحدود مع غيره، وإنما يأتون في الحدّ بما يفيد تمييز المحدود عن غيره، والتمييز عندهم لا يحصل إلا بذكر الفصل والخاصة. يقول

(1) انظر: المصدر السابق، ص 261-290.

ابن تيمية، والمتكلمون: «كل ما يذكرونه من الحدود فإنما يفيد التمييز. وإذا كان لا يحصل بالحدّ إلا التمييز، فالتمييز قد يحصل بالفصل والخاصة»⁽¹⁾.

وبالتالي فإن ما ذكره الغزالي من لزوم الحاد أخذ الجنس القريب والفصل في الحدّ إنما هو قول مردود، بحسب تقي الدين، وأن ما عدّده أبو حامد من وجوه وصعوبات تعترض الحاد عند عزمه اقتناص الحدّ إنما تُعدّ حجج عليه. يقول ابن تيمية في رده على أبي حامد:

أ - فما ذكره الغزالي في الحجة الأولى من لزوم أخذ الجنس القريب في الحدّ إنما هو أمر اصطلاحي فقط. ذلك أنه إذا أخذ الجنس البعيد في الحدّ كان الفصل يدل على الجنس القريب بالتضمن أو الالتزام كدلالة الجنس القريب على الجنس البعيد. فالناطق عند الغزالي وعند المناطقة عمومًا يدل على الحيوان كما يدل الحيوان على الجسم. وذلك تمامًا كما يدل المسكر (الفصل) على الشراب (الجنس القريب) والشراب على المائع (الجنس البعيد) سواء جعلوا هذه الدلالة دلالة تضمن أو التزام.

فإن كانوا يكتفون بمثل هذه الدلالة كان الفصل كافيًا، وإن كانوا لا يكتفون إلا بما يدل على الذاتيات بالمطابقة لم يكن ذكر الجنس القريب وحده كافيًا. فإذا قيل مثلًا: الخمر مائع مسكر، كان لفظ المسكر (الفصل) يدل على أنه الشراب (الجنس القريب)، فإن المسكر هنا أخص من الشراب ومن المائع فهو (أي: المسكر)، فصل. ومعلوم حيثئذ أن كل مسكر شراب. فدل لفظ المائع على الجنس البعيد بالمطابقة.

لكن إذا قيل: الخمر شراب مسكر، دل قوله: «شراب» على أنه مائع بالتضمن أو الالتزام عندهم، ودل على الجنس القريب بالمطابقة، فصار الفرق بينهما أنه تارة يدل على الجنس البعيد بالمطابقة وعلى القريب بالتضمن، وتارة بالعكس، بحيث يدل على الجنس البعيد بالتضمن، وعلى القريب بالمطابقة.

وإذا قال الغزالي: «الأحسن أن يدل الجنس على القريب بالمطابقة لأنه أخص

(1) الرد على المنطقيين، ج 1، ص 49.

بالمحدود، وكلما كان أخص كان أكثر تمييزاً، قيل له: إنه ليس في ذلك اختصاص أحد الحدّين بتصوير الماهية دون الآخر، بل بأن يكون أتم تمييزاً.

وبالتالي فإن الغزالي إذا كان قد حدّد الخمر بأنه شراب مسكر، فأتى بالشراب لأنه، بحسبه، جنس قريب أخص بالمحدود، فكان بذلك أكثر تمييزاً للمحدود، فإن ابن تيمية يرد على هذا الحد للخمّر عند الغزالي بالقول: إن الخمر اسم للمسكر عند الشارع سواء كان مائعاً أو جامداً، طعاماً أو شراباً، فلو كانت الخمر جامدة (وليس شراباً) وأكلها الإنسان كانت خمراً باتفاق المسلمين.

ب - أن ما ذكره الغزالي في الحجة الثانية من أن «اللازم الذي لا يفارق في الوجود والوهم يشبه بالذاتي غاية الاشتباه» إنما هو كلام صحيح. بل لا فرق بينهما إلا بالوضع والاصطلاح. والغزالي كباقي المناطق ممن ساروا على هذا الوضع المنطقي والاصطلاح المنطقي الأرسطي - لمعنى لفظ الذاتي، ومعنى لفظ اللازم للماهية الذي لا يفارق في الوجود والوجود - فَرَّقَ كما فَرَّقَ المناطق من قبله بين المتماثلين وسوّوا بين المختلفين. وهذا وضع مخالف تماماً لصريح العقل، إذ الفرق بين الحقائق لا يكون بمجرد أمر وضعي أو اصطلاحى من هذا الواضع أو ذاك، وإنما يكون بما توجد عليه الحقائق في نفسها. فليس ثمة فرق حقيقي في الخارج بين ما سمّاه المناطق ذاتياً وما سموه لازماً للماهية لا يفارق في الوجود والذهن، وإنما هي فروق اعتبارية تتبع الوضع واختيار الواضع وما يفترضه في ذهنه. فالماهية في حدّ المناطق إنما هي بمنزلة المدلول عليه بالمطابقة؛ أما جزؤها المقوّم لها، والداخل فيها، والذي هو بمثابة وصف ذاتي لها إنما هو بمنزلة المدلول عليه بالتضمن؛ وأما اللازم لها، وهو الخارج عنها، إنما هو بمنزلة المدلول عليه بالالتزام. والواقع، على ما يذكر الشيخ ابن تيمية، أن هذه الفروق إنما هي فروق تابعة لما يتصوره الإنسان، وليست تابعة للحقائق في نفسها كما هي في الواقع الخارجى. ولعل أصل غلط الغزالي ومعه عموم المناطق أنه اشتبه عليهم ما في الأذهان بما في الأعيان.

ج - وأما قول الغزالي في عرضه للصعوبة الثالثة من أنه «يشترط في الحدّ أن يؤتى بجميع الفصول الذاتية، بحيث لا يُخلّ بأي واحد منها»، فإن الذاتيات، برأى ابن تيمية، لا تفيد تصوير الماهية، وإنما التمييز يحصل من غير حاجة إلى ذكر هذه الذاتيات.

هذا عدا أن هذه الذاتيات أمر وضعي كما أسلفنا، كما أن المتكلمين متفقون على أنه لا يجوز في الحدّ الجمع بين وصفين متساويين في العموم والخصوص، فلا يجمع مثلاً بين فصلين في حدّ الحيوان، فيقال: هو «جسم نام، حساس، متحرك بالإرادة» فـ«الحساس» فصل و«المتحرك بالإرادة» فصل ثاني. فالمنطقيون يوجبون ذكرهما، أما المتكلمون فيمنعون جمعهما وذلك بذكرهما معاً في حدّ واحد، وإنما يرون الاختصار على أحدهما وحسب.

ولا يمنع المتكلمة الجمع بين الفصلين في حدّ واحد فقط، بل يمنع كذلك جمع الجنس مع الفصل في الحدّ الواحد.

د - وأما ما قاله الغزالي في عرضه للصعوبة الرابعة من أن «الفصل إذا كان مقوماً للنوع ومقسماً للجنس، فإن الحدّ إذا لم يراع شرط التقسيم، انتهى به الأمر في القسمة إلى أخذ فصول ليست أولية للجنس»، فإن ابن تيمية يرد عليه بالقول بأن: «تقسيم الجنس بالفصول الآخريّة دون الأوليّة مثل تقويم النوع بالأجناس الأوليّة دون الآخريّة»⁽¹⁾.

ولما كان الغزالي قد انتهى بعد ذكره لأهم الصعوبات التي تواجه الحدّ أثناء مباشرته للحدّ والتي حصرها في أربع، وكان أبو حامد قد شدّد على أن: «رعاية الترتيب في هذه الأمور [الأربع] شرط للوفاء بصناعة الحدّ، وهو في غاية العسر»، فقد رد ابن تيمية على هذا الكلام بما سبق وأن ردّه من قبل من أن صناعة المنطق نفسها إنما هي صناعة وضعية اصطلاحية، وليست من الأمور الحقيقية العلمية، وبالتالي فهي مخالفة لصريح العقل والوجود معاً بما هو حقائق لأشياء موجودة في الخارج، ومن هنا بطلان هذه الصناعة. فبمقارنة بسيطة بين وضع المناطق والأوضاع المجردة يتبين أن هذه الأخيرة كوضع أسماء الأعلام مثلاً إنما فيها منفعة يقرّها الجميع، وهي لا تخالف العقل ولا الوجود، بينما وضع المناطق مخالف لصريح العقل والوجود معاً. فما ذكره من صناعة الحدّ لا يشك أحد في كونهم قد وضعوها وضعاً، والمناطق معترفون بذلك، ومعترفون بأن الواضع لها هو أرسطو، ويزعمون أنه لا علم بحقائق الأشياء إلا بالعلم بهذه الصناعة، والحال أن الشعوب والأمم قبل أرسطو وقبل المناطق وبعدهم كانوا يعرفون حقائق الأشياء بالفطرة،

(1) الرد على المنطقيين، ج 1، ص 51.

أي: بما فطرهم الله عليه من أنواع الإدراكات من غير تعلم منهم لهذا الوضع الذي وضعه أرسطو، وبالتالي فقد كانوا عندما يتدبرون أنفسهم يجدون أنها تعلم حقائق الأشياء بدون هذه الصناعة الوضعية الأرسطية. وقد زعم المنطقيون أن صناعتهم تفيد تعريف حقائق الأشياء، بل إن حقائق الأشياء لا تعرف إلا بصناعتهم المنطقية، والحال أن هذا كله غلط وزعم باطل، ذلك أن المناطق لما راموا تعريف الأشياء وجدوا أنفسهم مضطرين إلى أن يفرقوا بين بعض الصفات مع بعض، أي: أنهم لما جعلوا التصور مقصوراً على الصفات الذاتية اضطروا إلى أن يفرقوا بين ما هو ذاتي من الصفات وما هو ليس بذاتي، ثم عمدوا إلى ترتيبها على نحو مخصوص ومحدد، لا ذكرها والإتيان بها على أي نحو كان، فكانت الصفات الذاتية مادة الحد الوضعي، والترتيب الذي ذكره هو صورته.

ولما كان التصور قد استلزم منهم التفريق بين المتماثلين أو المتقاربين من الصفات، كانت هذه العملية، أي: عملية التفريق عسيرة أو متعذرة، وذلك لكونهم يفرقون بين صفة وأخرى فيجعلون إحداها ذاتية والأخرى لازمة مع تساويهما أو تقاربهما، كما يفرقون بين هذا الترتيب وذاك الترتيب في الصفات، فيجعلون أحدهما مفيداً للماهية والحقيقة دون الآخر مع تساويهما أو تقاربهما. بعبارة أخرى لابن تيمية، أن طلب المنطقة التفريق بين الصفات المتماثلة والمتقاربة إنما يكون عسيراً أو متعذراً: فإن كان طلب التفريق يهّم المتماثلات، كان هذا الطلب طلباً مخالفاً للحقيقة، ذلك لأن حقيقة هذه الصفات هي كونها متماثلة، بينما هم يتصورونها متباينة ومختلفة فيعمدون انطلاقاً من ذلك إلى التفريق بينها، ولما كانت الصفات المتماثلة في الحقيقة والواقع على خلاف ذلك، صار تفريقهم لها متعذراً. وإن كان طلبهم التفريق بين الصفات المتقاربة، كان عسيراً أو متعسراً، يقول ابن تيمية: «فالمطلوب إما متعذراً وإما متعسراً، فإن كان متعذراً بطل بالكلية، وإن كان متعسراً فهو بعد حصوله ليس فيه فائدة زائدة على ما كان يعرف قبل حصوله. فصاروا بين أن يمتنع عليهم ما شرطوه، أو ينالوه ولا يحصل به ما قصدوه. وعلى التقديرين ليس ما وضعوه من الحد طريقاً لتصوير الحقائق في نفس من لا يتصورها بدون الحد»⁽¹⁾.

(1) المصدر السابق، ص 54.

والواقع أن المناطق اضطروا إلى الاعتراف بهذا عندما صرّح بعضهم بأن الحدّ الحقيقي: «متعسر، وأنه لا يقف عليه إلا آحاد الناس».

وبالجملة فإن: «حدود المنطقيين التي يدّعون أنهم يصوّرون [بها] الحقائق فإنها باطلة، يجمعون بها بين المختلفين ويفرّقون بين المتماثلين»⁽¹⁾. هذا فضلاً عن أن الحدّ الحقيقي إن أراد به المناطق ما يزعمون من إفادته لماهية المحدود، فإن هذه الماهية لا وجود ولا حقيقة لها في الخارج. وإن أرادوا به أن المحدود أو الموصوف في نفسه مؤلّف من بعض الصفات اللازمة له التي بعضها أعم منه وبعضها مطابق له دون بعضها الآخر من الصفات اللازمة المساوية لتلك العامة في العموم، والمساوية كذلك لتلك المطابقة في المطابقة، وأن حقيقة الحدّ مركّبة من تلك الصفات المطابقة للمحدود دون غيرها، وأن تلك الحقيقة يصورها الحدّ دون غيره، إنما هو كلام، في الجملة، باطل لا محالة. يقول ابن تيمية: «فدعواهم تأليفه [يعني المحدود] من بعض الصفات اللازمة دون بعض باطلة، بل دعواهم أنه مركّب من الصفات باطلة، ودعواهم [أن] له حقيقة ثابتة في الخارج يصوّرها الحدّ دون غيره باطلة. وإنما الواقع أن المحدود الموصوف الذي ميّز بالاسم أو الحدّ عن غيره قد يكون ثابتاً في الخارج، وقد يكون ثابتاً في نفس المتكلم بالاسم أو الحدّ وهو يظن ثبوته في الخارج [بينما هو] ليس كذلك»⁽²⁾.

ولهذا قال النُّظَّارُ إنما: «الحدّ يكون تارة بحسب الاسم، وتارة بحسب المسمى». وقالوا كذلك إن: «الحدّ يكون تارة بحسب اسم المسمى، وتارة بحسب حقيقته»، بل إن الحدّ بحسب الاسم قد يكون مطابقاً للخارج. والمقصود من كلام النُّظَّارِ هذا أن الحدّ تارة يميز بين المراد باللفظ وغير المراد به، وتارة بين الموجود في الخارج من الأعيان وبين غيره. والتمييز الذي في النفس يجب أن يكون مطابقاً للتمييز في الخارج، بينما التمييز الذي يحصل للمستمع إنما يكون بواسطة التمييز الذي في نفس المتكلم. ولما كان المناطق قد سلكوا غير هذه السبل الصحيحة في الحدّ، فقد ضلّوا وأضلّوا عندما خلط بعضهم، وعلى رأسهم أبو حامد الغزالي، بين ما ذكره أهل المنطق في

(1) الرد على المنطقيين، ج 1، ص 56.

(2) المصدر نفسه، ص 55.

الحدود بالعلوم النبوية والشرعية: «وصاروا يعظمون أمر الحدود ويدعون أنهم هم المحققون لذلك، وأن ما يذكره غيرهم من الحدود إنما هي لفظة لا تفيد تعريف الماهية والحقيقة بخلاف حدودهم، ويسلكون الطرق الصعبة الطويلة والعبارات المتكلفة الهائلة. وليس لذلك فائدة إلا تضييع الزمان، وإتاعب الأذهان، وكثرة الهذيان، ودعوى التحقيق بالكذب والبهتان، وشغل النفوس بما لا ينفعها، بل قد يضلها عما لا بد لها منه»⁽¹⁾.

تلك إذن هي أهم الانتقادات التي وجهها ابن تيمية للغزالي لأخذه بالحدّ الأرسطي - المشائي من خلال أخذه بالحدّ السينوي، وتوظيفه له في العلوم العقلية والشرعية. غير أن ابن تيمية كما هو معلوم لا يكتفي بمجرد هذا النقد للحدّ عند الغزالي، وإنما نلفيه يعمد أساساً إلى نقد الحدّ الأرسطي والمشائي جملة، وهو نقد يروم منه تقي الدين هدم المفهوم الأرسطي للعلم من خلال هدم ما يقوم عليه من «تصور وتصديق». ولما كان الحدّ الأرسطي يقوم على مقامين: مقام موجب ومقام سالب، فإن ابن تيمية في نقده للحدّ الأرسطي إنما يعمد أساساً إلى هدم هذين المقامين: الموجب، والسالب: فالمقام الأول قول المناطق: إن التصور المطلوب لا ينال إلا بالحدّ، وأما المقام الثاني فقول المناطق: إن الحدّ يفيد العلم بالتصورات. وإليك بيان نقد ابن تيمية وهدمه للمقام السالب والمقام الموجب للحدّ.

III - نقد ابن تيمية للحدّ الأرسطي.

أ - السلب التيمي لوظيفة الحدّ إفادة ماهية المحدود

أولاً : نقد القول بأن التصور المطلوب لا ينال إلا بالحدّ

في نقده للمقام السالب للحدّ يقدم ابن تيمية أحد عشر اعتراضاً يمثل خلاصة أوجه نقده لهذا المقام:

الأول: إن القضية القائلة بأن التصور المطلوب لا ينال إلا بالحدّ قضية سلبية غير بديهية، والقضايا غير البديهية - سواء كانت سلبية أو إيجابية - يلزم إقامة الدليل عليها.

(1) المصدر السابق، ص 56.

وإذا كان الحدّ أساس العلم والبرهان، وكان الحدّ السالب ها هنا قضية غير مبرهن عليها، فكيف تكون هذه القضية السالبة غير المبرهن عليها أساساً لعلم البرهان نفسه، وميزاناً للعلم في نفس الوقت، وبالتالي أساساً لما يزعم أنه «آلة قانونية تعصم مراعاتها الذهن أن يزل في فكره»⁽¹⁾.

الثاني: لما كان المراد بالحدّ عند المناطقة هو قول الحادّ الدال على حقيقة المحدود وماهيته، فإن الحادّ إما أن يكون قد عرف المحدود بحدّ، أو بغير حدّ. فإن كان قد عرف المحدود بحدّ، لزم ولا بد معرفة هذا الحدّ بحدّ آخر، وهذا الثاني بثالث، وهذا يستلزم الدور القبلي أو التسلسل في الأسباب والعلل؛ وهما - على ما يقول ابن تيمية - ممتنعان باتفاق العقلاء، وإن كان الحادّ قد عرف المحدود بلا حدّ، كان السلب في القضية القائلة: «التصور لا ينال إلا بالحدّ» باطلاً⁽²⁾.

الثالث: أن أهل العلم وأهل العمل والصناعات في جميع الأمم، ومعهم أئمة الفقه والنحو والحساب والطب وما إلى ذلك يعرفون الأمور التي يحتاجون إلى معرفتها، ويبلغون مرتبة درك ما يطلبونه من العلوم والأعمال، ويتصورون مفردات علومهم من غير استعانة أو حتى معرفة بالحدّ المنطقي⁽³⁾.

الرابع: أن أي حدّ من الحدود المنطقية لا يسلم من الاعتراض عليه في أي فرع من فروع المعرفة الإنسانية، حتى أنه لا يعلم حدّ مستقيم على أصل المناطقة. فحتى الحدّ المشهور للإنسان بأنه «حيوان ناطق» عليه اعتراضات كثيرة. فالنحاة العرب لما تكلم متأخروهم في الحدود على طريق المناطقة الأرسطيين ذكروا لـ «الاسم» بضعة وعشرين حدّاً، كلها معترض عليها على أصلهم. وكذلك الأصوليون ذكروا لـ «القياس» بضعة وعشرين حدّاً كلها معترض عليها على أصلهم. وعامة الحدود المذكورة في كتب الفلاسفة، والأطباء، والنحاة، والأصوليين، والمتكلمة، معترض عليها على أصولهم. ومن ثم، فلو كان تصور الأشياء موقوفاً على الحدود لما أمكن

(1) الرد على المنطقيين، ج 1، ص 35. الصون، ص 203.

(2) الرد على المنطقيين، ج 1، ص 35-36. الصون، ص 203. نقض المنطق، ص 184.

(3) الرد على المنطقيين، ج 1، ص 36. الصون، ص 203-204. نقض المنطق، ص 185.

تصور شيء من هذه الأمور مطلقاً. ولما كان التصديق موقوفاً على التصور، وكان الاثنان ما يكون العلم، كان من الاستحالة بما كان التوصل إلى العلم، وهذا برأي ابن تيمية عين السفسطة⁽¹⁾.

الخامس: أنه إذا كان تصور الماهية إنما يحصل بالحدّ الحقيقي المؤتلف من الصفات الذاتية المشتركة (الجنس) والصفات المميزة (الفصل)، كان الطريق إلى بلوغ هذا الحدّ إما متعذراً أو متعسراً كما أقرّ الغزالي نفسه ذلك في معيار العلم⁽²⁾. لذلك نجد العلماء، وفي مقابل ذلك، قد وضعوا وتوصلوا إلى تصورات بمنأى عن هذه الطريق المتعسرة. ولو كان تصور الأشياء ومعرفتها موقوفاً على الحدّ، لما حصل للإنسان تصور حقيقة من الحقائق. والحال أنه تم تصور الحقائق، فعلم استغناء التصور عن الحد⁽³⁾.

السادس: وله فروع:

1 - إذا كان المناطقة أنفسهم مقرّين بأن الحدّ لا يستعمل إلا في الحقائق المركبة - وهي الأنواع المركبة من جنس وفصل - وكانت الحقائق غير المركبة، أي: البسيطة التي لا تدخل مع غيرها تحت جنس، لا حدّ لها، فإن العقل، ومع أنه من الحقائق البسيطة غير المركبة - بحيث لا يدخل مع غيره تحت جنس - قد كان للأرسطيين تصورات وتعريفات له، وهو من التصورات المطلوبة عندهم، فعلم بذلك استغناء التصورات عن الحدّ.

2 - أنه إذا كان بالإمكان الوصول بدون حدّ إلى معرفة وتصور الحقائق البسيطة (العقل) التي لا تندرج تحت جنس أو فصل، كانت معرفة الأنواع أولى، لأنها أقرب إلى الحسّ، فأجناسها معروفة وأشخاصها مشهودة⁽⁴⁾. وهذا يفيد أن الحسّ مصدر المعرفة اليقينية عند ابن تيمية.

(1) الرد على المنطقيين، ج 1، ص 36. الصون، ص 204.

(2) انظر: معيار العلم، ص 258-259 حيث حدد هذه الصعوبات في أربع.

(3) الرد على المنطقيين، ج 1، ص 36. الصون، ص 204.

(4) الرد على المنطقيين، ج 1، ص 36-37. الصون، ص 204.

3 - لما كان المناطقة مقرّين بأن التصديق لا يتوقف بالضرورة على التصور التام (تصور الذات والماهية) الذي يكون بالحدّ الحقيقي، وإنما يكفي فيه أدنى تصور ولو بالخاصة، وكان تصور العقل من هذا الباب، كان هذا منهم اعترافاً بأن جنس التصور لا يتوقف على الحدّ الحقيقي.

السابع: إذا كان الحدّ مركّباً من ألفاظ يدل كل منها على معنى، فإن السامع للحدّ لكي يفهم الحد يلزم أن يكون فهمه لدلالة اللفظ على المعنى سابقاً على تصور المعنى. غير أن من لا يتصور معنى اللفظ، لا يمكنه أن يعرف دلالة اللفظ عليه. وإذا كان الأمر كذلك، وكان السامع إنما يتصور معنى اللفظ قبل سماعه، بطل القول بأن السامع إنما يتصور المعنى بسماع اللفظ.

الثامن: ولأن الحدّ قول الحدّ، فإن تصور المعاني شيء ذهني لا يحتاج إلى ألفاظ: فالمتكلم يتصور معنى ما يقوله بدون لفظ، كما أن المستمع يمكنه تصور ذلك المعنى، أو غيره من المعاني، من غير أن يخاطبه المتكلم. وإذا صح هذا، بطل القول القائل بأن المفردات لا تتصور إلا بالحدّ⁽¹⁾.

التاسع: أن جميع الموجودات يتصورها الإنسان إما بحواسه ومشاعره الظاهرة: كالطعم، واللون، والريح، والأجسام التي تحمل هذه الصفات. وإما بمشاعره الباطنة والوجدانية، مثل تصوره ل: الجوع والشبع، والحب والبغض، والفرح والحزن، واللذة والألم، والعلم والجهل، وأمثال ذلك. فكل موجود من هذه الموجودات يدركه الإنسان، ثم ينشأ عن إدراكه له تصور ما يقوم في ذهنه، فيشير إليه بعد ذلك بلفظ، وبالتالي فهو في تصوره له لا يكون بحاجة لا إلى لفظ ولا إلى حدّ، وإنما فقط إلى مشاعره الظاهرة والباطنة. وهذا معناه أن الإنسان لا يمكنه تصور شيء من الموجودات بدون مشاعره الظاهرة أو الباطنة، وما غاب عنه يعرفه بالقياس والاعتبار بما شاهده⁽²⁾.

العاشر: أن المعارض على الحدّ يمكن أن يطعن فيه ويبطله بالنقض والمعارضة: أ - فالتنقض يكون إما في الطرد أو العكس. أما الطرد، فهو بأن يكون متى وجد الحدّ

(1) الرد على المنطقيين، ج 1، ص 38. الصون، ص 205.

(2) الرد على المنطقيين، ج 1، ص 38-40. الصون، ص 205.

وجد المحدود، وفي هذه الحالة يكون الحد مانعاً. وأما العكس، فهو أن يكون بحيث إذا انتفى الحد انتفى المحدود. وفي هذه الحالة يكون الحد جامعاً. والمقصود على ما يقول ابن تيمية: «أنه لا بد من اتفاق الحد والمحدود في العموم والخصوص. فلا بد أن يكون [الحد] مطابقاً للمحدود، لا يدخل فيه ما ليس من المحدود، ولا يخرج منه ما هو من المحدود. فمتى كان أحدهما أعم كان باطلاً بالاتفاق، وسمي ذلك نقضاً».

ب - أما المعارضة، فهي أن يعترض المعارض على الحد بحد آخر.

وبالجملة، فإنه إذا كان المعارض أو المبطل للحد يبطله بالنقض تارة، وبالمعارضة تارة أخرى، وكان كلاهما لا يمكن إلا بعد تصور المحدود، علم أنه يمكن تصور المحدود بدون حد⁽¹⁾.

الحادي عشر: إذا كان عند المناطق «من التصورات ما يكون بديهيًا لا يحتاج إلى حد» فإنه يمكن الاعتراض على قولهم هذا بالقول بنسبية العلم؛ وتفصيل ذلك كالآتي: إن كون العلم بديهيًا أو نظريًا إنما هو من الأمور النسبية الإضافية. فما هو يقيني عند أحدهم هو ظني عند الآخر. وما قد يكون بديهيًا عند زيد قد لا يعرفه عمرو إلا بالنظر، وقد يكون ما هو حسي عند زيد خبري عند عمرو. ولذلك فقد يغلط غلطاً عظيماً من يعتقد كون العلم المعين ضرورياً أو كسبياً أو بديهيًا أو نظريًا هو من الأمور اللازمة له. فهذا اعتقاد مخالف للواقع، ذلك أن من رأى الأمور الموجودة في مكانه وزمانه كانت عنده من الحسيات والمشاهدات، لكن هي عند من علمها بالتواتر لاحقاً من المتواترات، وهي عند من علمها بخبر ظني من الظنيات، وهي عند من لم يسمعها من المجهولات. وكذلك الأمر في العقليات، إذ الناس فيها يتفاوتون أيضاً تفاوتاً ملحوظاً، فما يكون بديهيًا أو ضرورياً عند هذا قد ينفيه الآخر، أو يشك فيه. وإذا كانت التصورات والتصديقات كذلك، أي: من الأمور النسبية، وكان ما هو بديهيًا عند البعض من التصورات غير بديهي عند البعض الآخر، كان الأمر لا يحتاج إلى حد⁽²⁾.

(1) الرد على المنطقيين، ج 1، ص 38. الصون، ص 205.

(2) الرد على المنطقيين، ج 1، ص 40-41. الصون، ص 205-206.

تلك، إذن، جماع الانتقادات التيمية للمقام السالب للحدّ الأرسطي. فلنتنقل الآن إلى بيان نقد المقام الموجب له.

ثانيًا: نقد القول بأن الحدّ يفيد العلم بالتصورات

الملاحظ أن ابن تيمية يرجع في نقده لهذا المقام الموجب للحدّ إلى من سبقه من أهل الكلام، فيقطع بأن سائر النُظائر من المتقدمين والأوائل من جميع الفرق الكلامية المليّة كالأشعرية، والمعتزلة، والكرّامية، والشيعة، وغيرهم، مقرون بأن الحدّ إنما يفيد التمييز بين المحدود وغيره لا تصوير المحدود وتعريف ماهيته وحقيقته كما ادعى ذلك منطقة اليونان، وأخصهم أرسطو ومن سلك مسلكه من أهل الإسلام، ومنهم ابن سينا والغزالي. اللهم من تكلم في أصول الدين والفقهاء بعد أبي حامد الغزالي ممن استعملوا واشتغلوا بالحدود على طريقة أهل المنطق اليوناني، وما عدا هؤلاء، فلا نكاد نجد من بين الأعلام من نحا هذا المنحى، وإنما المشهور في كتبهم القول بأن الحدّ يفيد التمييز بين المحدود وغيره بناء على الصفات المميزة للمحدود لا الصفات المشتركة الجامعة بينه وبين غيره. هذا، على ما يقول ابن تيمية، ما يلفى في كتب الأشعرية كأبي الحسن الأشعري، والقاضي أبي بكر بن الطيب الباقلاني، وأبي المعالي الجويني، وأبي إسحق الإسفرايني، وابن فورك، والقاضي أبي يعلى وابن عقيل من الحنابلة، وأبي علي وابنه أبي هاشم الجُبّائي والقاضي عبد الجبار من المعتزلة، وابن النوبخت ونصير الدين الطوسي من الشيعة، ومحمد بن الهيصم وغيره من الكرامية⁽¹⁾. ويقدم تقي الدين عددًا من الأدلة الدالة على أن الحدود ليست ضرورية في العلم، لأنها لا تفيد تصور الحقائق، وهذه أهمها:

الدليل الأول: أن الحدّ مجرد قول الحادّ ودعواه، فالقول مثلًا في حدّ الإنسان بأنه حيوان ناطق، هي قضية خبرية تحتل الصدق والكذب، وبالتالي فهي مجرد دعوى غير مبرهن عليها. والمناطقة معترفون بذلك، لأنه لو برهن عليها في اعتقادهم، وأقيم عليها دليل، لخرج الحدّ عن أن يكون تصورًا، ولصار تصديقًا لا تصورًا. كما أن المستمع إما أن يكون قد علم المحدود بدون قول الحادّ أو بقوله، فإن كان قد علمه بدون قول

(1) الرد على المنطقيين، ج 1، ص 42-43. الصون، ص 206-207.

الحادث، ثبت أنه لم يستفد ماهية وحقيقة المحدود من الحد، وإن كان قد علمه بقوله، كان من الباطل القطع بأن الحد الذي هو قول لا برهان ولا دليل عليه، أي: يحتمل الصدق والكذب، قد أفاد العلم بحقيقة الشيء المحدود مادام الحادث ليس معصوماً من الخطأ في قوله، لذلك كان الحد على التقديرين معاً لا يفيد معرفة المحدود⁽¹⁾.

ولما كان المناطق تارة يجعلون الحد هو الجملة الخبرية التامة كما يقول الغزالي، وتارة يجعلون الحد هو المفرد المقيد كالاسم، وهو الذي يسمونه بـ«التركيب التقيدي» كما يذكر ذلك الرازي ونحوه، فإنه يقال لهم: التكلم بالمفرد لا يفيد. ولا يكون جواباً لسائل، سواء كان موصوفاً مركباً تركيباً تقيدياً أو لم يكن كذلك. فإن قدر أن الحد هو المفرد، فالمفردات أسماء، وغاية السائل أن يتصور مسماه، لكن من أين له إذا تصور مسماه أن يعلم أن هذا المسمى هو المسؤول عنه أو غيره، وأن هذا المسمى هو حقيقة المحدود؟ فإن قيل إن الحد يفيد مجرد تصور المسمى من غير أن يحكم أنه هو هذا المسمى أو ذاك، كان هذا الحد كمجرد دلالة الاسم على مسماه، وهذا، برأي ابن تيمية، هو قول أهل الصواب الذين يقولون «الحد تفصيل ما دل عليه الاسم بالإجمال». وبالتالي فإن مجرد الاسم لا يوجب تصوير المسمى لمن لم يتصوره، وإنما الاسم يفيد الدلالة على المسمى والإشارة إليه. يقول ابن تيمية: «وإذا لم يكن المقصود من الأسماء تصوير معانيها المفردة، ودلالة الحد كدلالة الاسم، لم يكن المقصود من الحد تصوير معناه المفرد. وإذا كان دلالة الاسم على مسماه مسبوقة بتصور مسماه وجب أن تكون دلالة الحد على المحدود مسبوقة بتصور المحدود. وإذا كان كل من المحدود والمسمى متصوراً بدون الاسم والحد، وكان تصور المسمى والمحدود مشتركاً في دلالة الحد والاسم على معناه، امتنع أن تُتصور المحدودات بمجرد الحدود، كما يمتنع تصور المسميات بمجرد الأسماء. وهذا هو المطلوب»⁽²⁾.

وبالجملة، فإن الحد سواء كان مركباً أو مفرداً لا يفيد معرفة المحدود.

(1) الرد على المنطقيين، ج 1، ص 56-57. الصون، ص 209.

(2) الرد على المنطقيين، ج 1، ص 58.

الدليل الثاني: أن المناطقة يقولون إن الحدّ لا يمتنع ولا يقام عليه دليل، وإنما يمكن إبطاله بالنقض والمعارضة، وقال بعضهم: إنما يمكن إبطاله بالنقض فقط دون المعارضة. فيقال لهم: إذا كان الحدّ لا دليل عليه، أي: لا دليل على صحته امتنع أن يعرف المستمع المحدود بالحدّ لاحتمال الكذب في قول الحاد. فما دام تصور المحدود بالحدّ موقوفاً على صدق قول الحادّ، وكان صدق قول الحادّ لا يعلم من مجرد الحدّ، لأنه لا يقيم دليلاً على صحته، ثبت أن المحدود لا يعلم بالحدّ.

وابن تيمية هاهنا يتعجب من كون المناطقة يعظمون الطرق العقلية التي منها هذه الحدود ويعتبرونها طرق يقينية تفضي إلى معرفة ماهية الأشياء وحقيقتها، ويجعلون العمدة في هذه المعرفة على الحدّ الذي هو قول الحادّ بلا دليل، والحال أنه لا يعدو أن يكون مجرد خبر واحد عن أمر عقلي لا حسي يحتمل الصواب والخطأ، والصدق والكذب. ويأخذ ابن تيمية على المناطقة أنهم يعتبرون الخبر الواحد لا يفيد العلم، حجبتهم في ذلك أنه لا دليل على صدقه، والحال أن هذا هو ما يسري على الحد المنطقي، إذ لا يقيم المناطقة الدليل على صدقه. ثم يضيف تقي الدين معلقاً: إن نقل الخبر الواحد هو من نوع نقل الحدّ، بل يفضل من جهة استناده على التصور الحسي والقرائن الحسية، بينما الحدّ لا يستند إلا على التصور العقلي، والتصور العقلي يحتمل الصواب والخطأ. ومع ذلك تجد المناطقة يعيرون على من يعتمد في الأمور السمعية على نقل الخبر الواحد الذي معه من القرائن ما يفيد المستمع العالم بها العلم اليقيني. وهذا عين التناقض، بحسب ابن تيمية، لأنهم، برأيه، يقبلونه من جهة ما هو مستند على التصور العقلي، ويرفضونه من جهة ما هو مستند على التصور الحسي، مع العلم أن التصور العقلي لا برهان عليه، في مقابل التصور الحسي الذي يستند على القرائن الحسية المفيدة للعلم اليقيني⁽¹⁾.

الدليل الثالث: أنه لو كان الحدّ يفيد تصور المحدود، لكان لا يمكن أن يحصل هذا التصور إلا بعد حصول العلم بصحة الحدّ، لكن لا يمكن معرفة صحة الحدّ قبل معرفة

(1) الرد على المنطقيين، ص 61-62. الصون، ص 209-210. وانظر: محمد حسني الزين، منطق ابن تيمية ومنهجه الفكري، ط 1، بيروت، لبنان، المكتب الإسلامي، 1979، ص 51. علي سامي النشار، مناهج البحث عند مفكري الإسلام، ط 4، دار المعارف، القاهرة، مصر، 1998، ص 153.

صحة المحدود. ولما كانت معرفة صحة المحدود لا تكون إلا بمعرفة صحة الحد، وكانت معرفة صحة الحد لا تكون إلا بمعرفة صحة المحدود، كان هذا دوراً محالاً، يمتنع معه معرفة صحة الحد، وبالتالي تصور ومعرفة صحة المحدود. وإذا امتنع هذا امتنع أساساً وجود علم قائم على التصور.

الدليل الرابع: أن الحادَّ يحد المحدود بالصفات التي يسميها المناطق بالذاتية، ويسمونها كذلك بأجزاء الحدِّ وأجزاء الماهية أو المقومة لها والداخلية فيها ... إلخ. فإذا كان الإنسان لا يعلم أن المحدود موصوف بتلك الصفات، امتنع التصور؛ وإن علم أنه موصوف بها، كان قد تصور المحدود بدون حاجة إلى حدِّ. وعلى التقديرين، فإن الحادَّ لا يكون قد تصور المحدود بالحدِّ.

ويضرب ابن تيمية مثلاً لذلك فيقول: إذا «قيل: الإنسان هو حيوان ناطق» وكان المستمع يتصور مسمى الحيوان الناطق ولا يعلم أنه الإنسان، لزمه أن يعرف النسبة بينهما. أما إن كان لا يتصور مسمى الحيوان الناطق، لزمه شيئين: أن يتصور الحيوان الناطق، وأن يعرف النسبة بينه وبين الإنسان. لكن إن كان يعرف هذين، أي: يعرف النسبة والتصور معاً، كان قد تصور الإنسان بدون حد⁽¹⁾.

ويرى ابن تيمية أن فائدة الحدِّ هنا إنما هي أن ينبه على تصور المحدود فقط، تماماً كما ينبه الاسم إلى ذلك. إذ: «أن الذهن قد يكون غافلاً عن الشيء، فإذا سمع اسمه أو حدَّه أقبل بذهنه إلى الشيء الذي أشير إليه بالاسم أو الحدِّ، فيتصوره فيكون فائدة الحدِّ من جنس فائدة الاسم، وهذا [برأي ابن تيمية] هو الصواب، وهو: التمييز بين الشيء المحدود وغيره»⁽²⁾.

ويذهب ابن تيمية إلى أن المناطق ومنهم أبو حامد الغزالي في «المعيار» يقر أن لفظ: «الحد» يقال بالتشكيك على خمسة أشياء: منها الحدُّ الشارح لمعنى اللفظ أو الاسم⁽³⁾. وأن الموصل إلى التصور يسمى قولاً شارحاً، فمنه الحدُّ ومنه الرسم. وأن

(1) الرد على المنطقيين، ج 1، ص 63.

(2) الرد على المنطقيين، ص 63. الصون، ص 211.

(3) انظر: ص 49 من هذا الكتاب.

الغزالي قد أقرّ بكل هذا عندما أجاب عن السؤال التالي وهو: كيف يجهل الإنسان العلم التصوري حتى يفتقر إلى الحدّ؟ فأجاب: «بأن يسمع الإنسان اسمًا لا يعرف معناه، كمن قال: ما الخلاء؟ وما الملاء؟ وما الشيطان؟ وما العقار؟ فيقال: العقار: الخمر. فإن لم يعرفه باسمه المعروف يفهمه بحدّه، فيقال: الخمر هو شراب مسكر، معتمر من العنب، فيحصل له علم تصوّري بذات الخمر. قلت: فقد بيّن أن فائدة الحدود من جنس فائدة الأسماء، وأن ذلك كمن سمع اسمًا لا يعرف معناه فيذكر له اسمًا، فلم يتصوّره وإلا ذكر له الحدّ».

وقصارى القول، على ما يرى ابن تيمية، أن فائدة الحدود من جنس فائدة الأسماء، وأن الحدود منبّهة ومذكّرة على تصور المحدود لا مصورة لماهيتها، وأنها معرفة بالتسمية ومميّزة للمسمى من غيره، لا موصلة إلى حقيقته الذاتية، وإذا ثبت هذا، بطل تعريف المناطقة للحدّ.

الدليل الخامس: أن التصورات المفردة يمتنع أن تكون مطلوبة، فيمتنع أن تطلب بالحدّ. وذلك لأنّ الذهن إما أن يكون عالمًا بها، وإما أن لا يكون عالمًا بها، فإن كان عالمًا بها امتنع طلبها، لأنها ستصبح حينئذ من قبيل تحصيل الحاصل، ذلك لأننا لا يمكن أن نطلب معرفة ما نعرفه. وإن لم يكن عالمًا بها امتنع طلب ما لا يعلمه⁽¹⁾ أو ما لا يشعر به، فإن الطلب والقصد مسبق بالشعور. وإن اعترض على هذا بالقول: إن الإنسان يطلب تصور الملك، والجن، والروح، وأشياء كثيرة وهو لا يشعر بها، قيل له: إنه سمع بها وهو يطلب تصور مسمّاها، تمامًا كمن سمع لفظًا لا يعرف معناه فيطلب تصور معناه. والإنسان إذا تصور مسمى هذه الأسماء، فلا بد أن يعلم أنها مسمّاة بهذا الاسم، وهذا ليس تصورًا للمعنى فقط، بل هو تصور للمعنى ولاسمه، وهذا لا يشك أحد في أنه يكون مطلوبًا، لكن هذا لا يوجب أن يكون المعنى المفرد مطلوبًا. فالمطلوب هنا لا يحصل بمجرد الحدّ، بل لا بد من تعريف المحدود بالإشارة إليه أو غير ذلك مما لا يكتفى فيه بمجرد اللفظ.

ويخلص ابن تيمية من كل ذلك إلى القول بامتناع طلب التصورات المفردة: ذلك

(1) الرد على المنطقيين، ج 1، ص 81-82.

لأن هذه التصورات إن كانت حاصلة للإنسان سلفاً، فإنه لا يمكن أن يكون الحدُّ هو سبب حصولها. وإن لم تكن حاصلة في ذهن الإنسان، كان الحدُّ لا يوجب ذكر أو تصور مسميات لا يعرفها. أما متى كان للإنسان شعور بها، لم يحتج إلى الحدِّ في ذلك الشعور إلا من جنس ما يحتاج إلى الاسم. والنتيجة هاهنا، ثبوت أن الحدَّ لا يفيد التصور على ما يدعي المناطقة، وأن فائدة الحدِّ تتساوى وفائدة الاسم.

الدليل السادس: أن الحدَّ التامَّ والحقيقي عند المناطقة يتألف من الذاتيات دون العَرَضيات. وهذا التأليف تأليف مبني على تقسيم صفات المحدود إلى ذاتية وعَرَضية، فالذاتية ما كانت داخلة في الماهية، وقد قسموها إلى نوعين: صفات مشتركة (الجنس) وصفات مميزة (الفصل). والعَرَضية ما كانت خارجة عنها، أي: ما كانت خارجة عن الماهية. وقد قسموها أيضاً إلى نوعين: عامة غير لازمة (كالبياض في الجسم) وخاصة لازمة (كالفتوسة للأنف، والضحك للإنسان أو الصهيل للفرس). واللازمة قسموها كذلك إلى لازمة للماهية (كالزوجية والفردية للأربعة والثلاثة) ولازمة لوجودها (كالظل للفرس)⁽¹⁾.

ويرى ابن تيمية أن المناطقة جعلوا للذاتي خصائص ثلاث تميزه عن اللازم وهي: الأولى: أن الذاتي هو الذي تتوقف الحقيقة عليه، بخلاف العَرَضِي. وقالوا كذلك: إن الذاتي هو المقوم للماهية الذي يكون متقدماً عليها في الوجودين [الذهني والخارجي] والماهية.

الثانية: أن الذاتي ما كان معلولاً للماهية، بخلاف اللازم. وقالوا: الذاتي ما كان لازماً للماهية بلا وسط، والعَرَضِي اللازم ما كان لازماً لها بوسط.

(1) يقول ابن تيمية: «المفيد لتصور الحقيقة عندهم [أي: المناطقة] هو الحدُّ التام، وهو الحقيقي، وهو المؤلف من الجنس والفصل من الذاتيات المشتركة والمميزة دون العَرَضيات التي هي العَرَض العام والخاصة، والمثال المشهور عندهم أن الذاتي المميز للإنسان الذي هو الفصل هو الناطق، والخاصة هي الضاحك. فنقول: مبني هذا الكلام على الفرق بين الذاتي والعَرَضِي. وهم يقولون: المحمول الذاتي هو داخل في حقيقة الموضوع، أي: الوصف الذاتي داخل في حقيقة الموصوف، بخلاف المحمول العَرَضِي، فإنه خارج عن حقيقته. ويقولون: الذاتي هو الذي تتوقف الحقيقة عليه، بخلاف العَرَضِي. ويقسمون العَرَضِي إلى لازم وعارض، واللازم إلى لازم لوجود الماهية دون حقيقتها، كالظل للفرس، والحدوث للحيوان، وإلى لازم للماهية، كالزوجية والفردية للأربعة والثلاثة. والفرق بين لازم الماهية ولازم وجودها أن لازم وجودها يمكن أن تعقل الماهية موجودة دونه، بخلاف لازم الماهية لا يمكن أن تعقل (الماهية) موجودة دونه». الرد على المنطقيين، ج 1، ص 82-83.

الثالثة: أن الذاتي ما يكون سابقاً للماهية في الذهن والخارج، بخلاف اللازم، فإنه ما يكون تابعاً. وقالوا: الذاتي ما يسبق الماهية. وقالوا كذلك: الذاتي ما لا يتأخر عن الماهية في التصور⁽¹⁾.

ويرى ابن تيمية أن هذا الكلام إنما هو كلام قائم على أصليين فاسدين :

الأول: الفرق بين الماهية ووجودها.

الثاني: الفرق بين الذاتي للماهية واللازم لها⁽²⁾.

وإليك بيان ابن تيمية للأصليين:

الأصل الأول: وهو الفرق أو الفصل بين الماهية ووجودها، فقائم على القول بأن الماهية لها حقيقة ثابتة في الخارج غير وجودها، أي: أنها ثابتة لا في النفس والذهن وحسب، بل في الأعيان أيضاً، لكنها منفصلة ومغايرة للشخص الموجود في الخارج. بعبارة أخرى، أن هذا الأصل يفرق بين الوجود والماهية في الخارج، ظاناً أن في هذا الأخير ماهية للشيء الموجود مغايرة للشخص الموجود في الخارج. والحال أن القول بأن في الخارج، أي: في الجوهر المعين أمرين منفصلين: أحدهما هو الماهية، والآخر هو الوجود، قول باطل لا محالة؛ مثلُ بطلانه مثل قولهم: إن الإنسان مؤلف من جوهرين: أحدهما مادته والآخر صورته، أو كقولهم: أنه مركّب من النطق والحيوانية. فهذان الأخيران إن أرادوا أنهما جوهران، كان هذا باطلاً، لأنه ليس هناك شخصان أحدهما حيوان والآخر ناطق، وإنما الشخص المعين هو الحيوان وهو الناطق⁽³⁾. ومن ثم فالقول بأن للماهية ثبوتاً في الخارج غير وجودها، إنما هو قول شبيه بقول من قال: «المعدوم شيء»، فيتخيل الحقائق والماهيات على أنها أمور ثابتة في الخارج؛ والحال أنها على خلاف ذلك تماماً، فهي أمور وحقائق موجودة وثابتة في الذهن لا خارج الذهن. وهذا معناه أن ابن تيمية ينكر الوجود الواقعي للماهيات من حيث هي كلية، وهو حينما ينكر إثبات وجود الماهيات في الخارج،

(1) الرد على المنطقيين، ج 1، ص 83.

(2) يقول ابن تيمية: «وهذا الكلام الذي ذكره مبني على أصليين فاسدين: الفرق بين الماهية ووجودها؛ ثم الفرق بين الذاتي لها واللازم لها». المصدر نفسه، ص 84.

(3) ابن تيمية، شرح العقيدة الأصفهانية، تحقيق: سعيد بن نصر بن محمد، مكتبة الرشد، ط 1، الرياض، 2001، ص 137-138.

فذلك إنما لاعتقاده بأن هذا الإثبات من شأنه أن يؤدي إلى اعتبار الكليات أو الحقائق النوعية كالإنسان والفرس، حقائق ثابتة في الخارج غير أعيانها وأشخاصها الجزئية المعينة الموجودة في الخارج، وأنها ثابتة أزلية لا تقبل الاستحالة والتغير. والواقع - على ما يقول ابن تيمية - أن القول بهذه الكليات أو الحقائق قول إما أنه يجعلها محايثة للمحسوس في الخارج، وهو قول أرسطو، أو يعتبرها كماهيات مفارقة للوجود، وهو عين القول بالمثل الأفلاطونية.

التفريق أو الفصل، إذن، بين الوجود والماهية، واعتبارهما معاً موجودين في الخارج تفريق غير صحيح بالمرّة. وأما التفريق الصحيح فهو اعتبار أن الماهية هي ما يرسم في النفس من الشيء، أي: ما يوجد منه في الذهن، والوجود ما يكون في الخارج منه. وعلى هذا فإن ما يوجد من هذه الماهية في الخارج إنما هي الأفراد والأشخاص الجزئية المعينة، فليست هناك في الخارج إنسانية ولكن هناك زيد وعمرو، كما أنه ليست هناك في الخارج أعداد مجردة كما يرى الفيتاغوريون، ولا ماهيات أو صور مجردة ومفارقة كما يرى أفلاطون، ولا ماهيات مطلقة مقارنة أو محايثة لوجود الأشخاص كما يرى أرسطو، ولا معدومات ثابتة كما يرى المتكلمون، وإنما الماهيات لها وجودها الذهني فحسب.

هكذا يظهر أن ابن تيمية لا يعترض على وجود التطابق بين الصورة الذهنية والواقع الخارجي، وإنما يعترض على القول بوجود صفات أو ماهيات في الإنسان - بما هو محدود - كالنطق مثلاً بكونها موجودة كحقائق واقعية خارج الذهن في شخص معين. إن هذا المنحى أو الاتجاه التيمي في تحديد الماهيات اتجاه اسمي لا محالة من جهة ما أنه يقصر وجودها في الذهن فقط، وينكر وجودها كحقائق موجودة في الواقع⁽¹⁾ على ما سيتبين معنا لاحقاً في أكثر من موضع.

الأصل الثاني: وهو الفرق بين الذاتي للماهية واللازم لها، ذلك أن المناطق ومنهم أبو حامد الغزالي، كما سبق وأن قلنا، ميزوا في تقسيم الصفات بين صفات ذاتية، وهي

(1) الرد على المنطقيين ج 1، ص 84-85. الصون، ص 214-215. مناهج البحث عند مفكري الإسلام، ص 156-157. منطق ابن تيمية، ص 54-56. ومواضع كثيرة من كتاب «إصلاح العقل في الفلسفة العربية الإسلامية: من واقعية أرسطو وأفلاطون إلى إسمية ابن تيمية وابن خلدون»، لمؤلفه أبو يعرب المرزوقي، ط 2، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، 1996.

ما كانت داخلية في الماهية، وصفات عَرَضِيَّة، وهي ما كانت خارجة عنها. وقسموا هذه الأخيرة إلى لازمة - وهي الأعراض الذاتية (الخاصة) - وغير لازمة - وهو العَرَض العام - معتبرين الحدّ الحقيقي هو المفهوم للماهية، المركب من الصفات الذاتية فحسب، وهو الجنس والفصل.

إن هذا التمييز، برأي ابن تيمية، القائم على التفريق بين الذاتي - المقوم - والعَرَضِي، والتفريق في العَرَضِي بين اللازم وغير اللازم - وهو التفريق الذي اعتبر فيه المناطقة الذاتي هو ما لا يمكن تصور الماهية بدون تصوره، والعَرَضِي هو ما يمكن تصورهما بدون تصوره - تمييز خاطئ من جهة ما أنه يقوم على أساس تصور وتقدير ذهني لا على أساس حقائق موجودة في الخارج. ذلك لأن الصفات إنما هي صفات لازمة للذات، أعني للموصوف، ولا يمكن أن تنفك عنه في الخارج. وكل تمييز أو فرق كان من هذا النوع، أعني قائم على تصورات وتقديرات ذهنية فقط لا على حقائق موجودة في الخارج، كان فرقاً ذهنياً اعتبارياً ليس غير⁽¹⁾. هذا من جهة، ومن جهة أخرى فإن الإنسان يمكن أن ينفي ما هو ذاتي للشيء دون أن يعني ذلك استحالة تصوره، تماماً كمن يتصور الإنسان دون أن يكون على معرفة أو علم بأنه حيوان ناطق؛ فنفي الذاتي لا يفضي أبداً إلى عدم تصوره. ثم إن التصور التام، كما هو عند المناطقة، لا يفيد أبداً التصور التام للموصوف، لأن صفات الموصوف ليست منحصرة في الجنس والفصل⁽²⁾. لذلك فإن التصور عندهم تصور مجمل لا مفصل. بعبارة أخرى، أن حدّ المناطقة للإنسان في قولهم أنه حيوان ناطق لا يفيد تصور سائر ذاتيات الإنسان على وجه التفصيل، وإنما هو فقط حدّ وتصور مجمل. هذا وإذا علمنا أن لفظ الإنسان يدل على الحيوان الناطق، كان اسم الإنسان كافياً في تعريف صفات الإنسان، يقول ابن تيمية: «إذا كانوا في تعريف الإنسان لا يأتون إلا بلفظ يدل على صفاته الذاتية دلالة مجملة، وهذا القدر حاصل بلفظ الإنسان، كان تعريفهم من جنس التعريف بالأسماء، وكان ما جعلوه حدّاً من جنس ما جعلوه اسماً. فإن كان أحدهما دالاً على الذات فكذلك

(1) ابن تيمية، درء تعارض العقل والنقل أو موافقة صحيح المنقول لصريح المعقول، تحقيق. محمد رشاد سالم، ط2، دار الكنوز الأدبية، د.ت. ج 3، ص 326.

(2) المصدر نفسه، ص 326-327.

الآخر، وإلا فلا. فلا يجوز جعل أحدهما مصوراً للحقيقة دون الآخر⁽¹⁾. وإن اعترض أحد من المناطقة بالقول: إن تصور الإنسان بأنه «حيوان ناطق» فيه من الدلالة على معنى النطق باللفظ الخاص ما ليس في لفظ «الإنسان»، كان اعتراضه هذا باطلاً، لأن في لفظ «النامي» من الدلالة على النمو باللفظ الخاص ما ليس في لفظ الحيوان ومع ذلك لا يوجبونه في الحد⁽²⁾. فهذا دليل آخر، برأي ابن تيمية، على كون تفريق المناطقة بين الذاتي والعرضي، وتفريقهم بين الحد والاسم، تفريقاً لا يقوم على حقيقة موجودة في الواقع، وإنما على مجرد وضع واصطلاح وتحكم واعتبارات ذهنية فقط.

الدليل السابع: اشترط المناطقة أن يكون الحد مكوناً من الذاتي المميز (الفصل) ومن الذاتي المشترك (الجنس). وعلى ضوء هذين الشرطين يقال لهم: هل تشرطون في الحد التام إيراد جميع صفاته الذاتية المشتركة بينه وبين غيره أم لا؟ فإن اشترطوا ذلك، لزمهم أن يوردوا جميع الصفات المشتركة، كأن يقولوا: «جسم نام، حساس، متحرك بالإرادة»، ولا يكتفوا بمجرد ذكر لفظ: «الحيوان». وإن لم يشترطوا إيراد جميع الصفات المشتركة، لزمهم أن يكتفوا بمجرد التمييز بذكر لفظ: «الناطق» مثلاً، فإن «الناطق» يدل على «الحيوان» كما يدل «الحيوان» على «النامي»، إذ «النامي» جنس قريب لـ «الحيوان»، وهو، أي: «النامي» يشترك فيه «الحيوان» و «النبات». ولأنهم اكتفوا في الحد التام بإيراد الجنس القريب وهو لفظ: «الحيوان»، كان هذا منهم مجرد تحكم محض، وهو من باب الوضع والاصطلاح ليس إلا⁽³⁾. بعبارة أخرى لابن تيمية، أن المناطقة إن أرادوا تفصيل الصفات المشتركة بدلالة المطابقة، فإنهم لم يفعلوا ذلك، وإن اكتفوا في الدلالة عليها بما يدل بـ «التضمن» أو بـ «الالتزام» فـ «الفصل» يدل على ذلك.

ويذكر ابن تيمية أن هذا الأمر يتضح أكثر فيما أورده أبو حامد الغزالي في «المعيار»⁽⁴⁾ عندما قال: إن دلالة المطابقة كدلالة: «لفظ» البيت على معنى البيت، ولفظ: «الحائط»

(1) المصدر السابق، ص 328-329.

(2) المصدر السابق، ص 329.

(3) الرد على المنطقيين، ج 1، ص 91-92. الصون، ص 217.

(4) انظر: المعيار، ص 44-45. المقاصد، ص 15-16. المستصفى، ج 1، ص 74. وانظر: ص 79 من هذا الكتاب.

على معنى الحائط. وأن دلالة «التضمن» كدلالة لفظ: «البيت» على الحائط، ودلالة لفظ: «الإنسان» على «الحيوان». وأما دلالة «الالتزام» و «الاستتباع» فكدلالة لفظ: «السقف» على «الحائط»، فإنه مستتبع له استتباع الرفيق اللازم الخارج عن ذاته. وأن أبا حامد الغزالي قد ذهب بعد هذا التمييز بين دلالة «المطابقة» و «التضمن» و «الالتزام» إلى القول أن المعتبر في التعريفات هي دلالة «المطابقة» و «التضمن»، وأما دلالة «الالتزام» فلا. لأن المدلول عليها فيها غير محدود ولا محصور. إذ لوازم الأشياء ولوازم لوازمها لا تنضب ولا تنحصر، فيؤدي ذلك إلى أن يكون اللفظ الواحد دليلاً على ما لا يتناهى من المعاني، وهو محال.

ويعلق ابن تيمية على ما أورده الغزالي هاهنا بالقول أن أبا حامد قد: «جعل دلالة الخاص على الاسم دلالة «تضمن»، كدلالة «الإنسان» على «الحيوان»، وذكر أنها معتبرة في التعريفات [عند المناطق]. ومعلوم أن دلالة «الحيوان» على «الحساس المتحرك بالإرادة» ودلالة «الحساس» على «النامي»، ودلالة «النامي» على «الجسم» هو كذلك عندهم. ومعلوم أن دلالة «الناطق» على «الحيوان» كدلالة «النامي» على «الجسم». فكان الواجب حينئذ أن يكتفي بـ «الناطق» أو لا يكتفي معه بلفظ: «الحيوان». فإنهم إن اكتفوا بدلالة «التضمن» لزم الحذف، وإن لم يكتفوا لزم التفصيل»⁽¹⁾.

الدليل الثامن: أن المناطق يشترطون في الحدِّ التام ذكر الفصول التي هي الذاتيات المميزة للمحدود، ويفرقون بين الذاتي والعَرَضِي اللازم. وهذا، برأي ابن تيمية، غير ممكن، لأنه ما من فصل مميز خاص بالمحدود مطابق له إلا ويمكن لشخص آخر أن يجعله ذاتياً، ويمكن لآخر أن يجعله عَرَضِيّاً لازماً للماهية⁽²⁾.

الدليل التاسع: لما كان المحدود لا يتصور إلا بذكر صفاته الذاتية، وكانت الصفات الذاتية هي ما لا يمكن تصور المحدود بدون تصورها، كان المتعلم لا يتصور المحدود حتى يتصور صفاته الذاتية، ولا يتصور ويعلم الصفات الذاتية حتى يعلم أن المحدود لا يتصور حتى تصورها. وهكذا، فلا يعلم المتعلم الصفات الذاتية حتى يتصور

(1) الرد على المنطقيين، ج 1، ص 93.

(2) المصدر نفسه، ص 94.

الموصوف، ولا يتصور الموصوف حتى يتصور الصفات الذاتية ويميز بينها وبين غيرها. وتبعاً لهذا، فإن المحدود لا يعلم حتى تعلم صفاته الذاتية، ولا تعلم الصفات الذاتية من غير الذاتية حتى يعلم المحدود، وهذا دور يمتنع معه إيجاد حد للمحدود، فيصار إلى أن لا يعرف هو، ولا تعرف الذاتيات⁽¹⁾.

وإذا كان هذا هو موقف تقي الدين من الحد الأرسطي والمشائي جملة، فما هو المنظور التيمي الخاص للحدِّ يا ترى؟.

ثالثاً: في الطرح التيمي بأن الحدَّ يفيد تمييز المحدود عن غيره.

يقول ابن تيمية إن ما: «عليه عامة الناس من نُظَّار المسلمين وغيرهم الاقتصار في الحدود على الوصف المميز الفاصل بين المحدود وغيره، إذ التمييز يحصل بهذا. وذلك هو الوصف المطابق للمحدود في العموم والخصوص بحيث يدخل فيه جميع أفراد المحدود وأجزائه ويخرج منه ما ليس منه»⁽²⁾. ويقول في موضع آخر: «إن الحدود مقصودها: التمييز بين المحدود وغيره، وأن ذلك يحصل بالوصف الملازم للمحدود طرداً وعكساً»⁽³⁾. ثم يشرح تقي الدين في نفس الموضع المقصود بالوصف اللازم للمحدود طرداً وعكساً فيقول بأنه الوصف: «الذي يلزم من ثبوته ثبوت المحدود، ومن انتفائه انتفاؤه»⁽⁴⁾.

فالحَدُّ بهذا المعنى، إذن، عند ابن تيمية، لا يستقيم إلا بذكر الصفات المميزة للموصوف لا الصفات المشتركة بينه وبين غيره، وهذا معناه أن الحدَّ لا يستقيم - على ما رأَت المناطق والفلاسفة - بتقسيم الصفات إلى ذاتية وعَرَضِيَّة، وأخذ الصفات الذاتية بما هي ماهيات الأشياء على أنها حقائق ثابتة في الخارج مغايرة للموجودات المعينة الثابتة في الخارج، مع اعتبار الصفات الذاتية متقدمة على الموصوف في الذهن والخارج، أي: تكون أجزاء سابقة لحقيقة الموصوف في الوجودين: الذهني والخارجي، فهذه كلها تقسيمات فاسدة تقوم برأي تقي الدين، على مجرد دعاوي

(1) الرد على المنطقيين، ص 94، الصون، ص 218.

(2) الرد على المنطقيين، ج 1، ص 92.

(3) الدرء، ج 3، ص 320.

(4) المصدر نفسه، ص 320.

اصطلاحية غير معروفة عند نُظَّار الإسلام من المتكلمة الذين انتقدوا تصنيف الفلاسفة هذا للصفات عندما شددوا على أن الصفات لا تنقسم هذه القسمة التحكّمية، وإنما: «الصفات تنقسم إلى: لازمة للموصوف لا تفارقه إلا بعدم ذاته، وإلى عارضة له يمكن مفارقتها له مع بقاء ذاته»⁽¹⁾. بل إن هناك طائفة من نُظَّار الإسلام من قسموا الصفات اللازمة إلى ذاتية ومعنوية، فأرادوا بالصفات الذاتية ما لا يمكن تصور الذات مع نفي تلك الصفات أو تصور عدمها، وأرادوا بالصفات المعنوية ما يمكن تصور الذات مع نفي تصور عدمها. فالصفات الأولى، أي: الذاتية، مثل كون الله قائماً بنفسه وموجوداً وقديماً، فلا يمكن تصور الذات مع نفي كونها موجودة، أو قديمة، أو قائمة بالنفس. وأما الصفات الثانية، أي: الصفات المعنوية، فمثل الحياة، والعلم، والإرادة، وغيرها، فإنه يمكن تصور الذات مع نفي هذه الصفات⁽²⁾.

إلا أن هذا التقسيم أو التفريق لِنُظَّار الإسلام بين الصفات الذاتية والصفات المعنوية، ومع أنه أصح نظراً من تقسيم المناطق، إلا أنه تفريق باطل⁽³⁾. وبطلانه إنما هو من جهة قولهم القائل: «إنه يمكن تصور الذات مع نفي تلك الصفات المعنوية»؛ والحال أن تصور الذات مجردة عن الصفات إنما هو تقدير ذهني فقط، وأما في الخارج، فإن الذات مستلزمة لصفاتها غير المنفكّة عنها. لذلك كان تقسيم المتكلمة للصفات إلى صفات ذاتية ومعنوية بالرغم من كونه أصح من تقسيم المناطق، لكنه مع ذلك ظل مجرد وضع واصطلاح وتحكمات أو اعتبارات ذهنية لا تقسيمًا قائمًا على حقائق ثابتة موجودة في الخارج⁽⁴⁾. وهذا ما يبرر عند ابن تيمية اضطراب الفرق في إقامة تمييز فصل بين الصفات الذاتية والصفات المعنوية، فمنهم من قال: إنه قديم بقديم، باق ببقاء، كابن كلاب مثلاً. ومنهم من قال: إنه قديم بغير قدم، لكنه باق ببقاء وهو قول الأشعري. ومنهم من قال: إنه باق بغير بقاء وهو قول أبي بكر بن الطيب الباقلاني، وقد وافقه

(1) المصدر السابق، ص 321.

(2) انظر: كتابنا مناحي نقد ابن تيمية لابن رشد، ط 1، بيروت، لبنان، دار جداول، 2013، ص 105.

(3) الدرء، ج 3، ص 324-325.

(4) المصدر نفسه، ص 329.

على ذلك أبو يعلى، وأبو المعالي وغيرهم⁽¹⁾. ومنهم من نفى ذلك بقوله: إنه باق بذاته، قديم بذاته، وعالم بذاته قادر بذاته. والحال أن من وصف الله بأنه عالم وأراد بذلك: «أن علمه من لوازم ذاته لا يفتقر إلى شيء آخر فقد أصاب، وإن أراد أنه يمكن كونه حيًا عالمًا قادرًا بدون حياة وعلم وقدرة فقد أخطأ، وذاته حقيقتها هي الذات المستلزمة لهذه المعاني، فتقدير وجودها بدون هذه المعاني تقدير باطل لا حقيقة له، ووجود ذات منفكة عن جميع الصفات إنما يمكن تقديره في الأذهان لا في الأعيان»⁽²⁾.

تلك، إذن، ردود ابن تيمية على الغزالي في مسألة الحد، وخلاصة نقده للحدّ الأرسطي - المشائي، وأهم معالم المفهوم البديل له الذي يتبناه، فلنتقل الآن إلى بيان آراء الغزالي في مبحث القضايا التي يسميها بمقدمات القياس.

(1) المصدر السابق، ص 322-323.

(2) المصدر السابق، ص 329-330.

الفصل الرابع

في مقدمات القياس (القضايا)

I - في الألفاظ ودلالاتها على المعاني، وأوجه هذه الدلالات، وفي نسبة الألفاظ إلى المعاني عند الغزالي

1 - في الألفاظ ودلالاتها على المعاني

يرى الغزالي أن هذا الفن إنما يتعلق بالنظر في اللفظ من حيث يدل على المعنى، وأن اللفظ يدل على المعنى من ثلاثة أوجه: المطابقة، التضمن والالتزام. أما المطابقة فكالاسم الموضوع بإزاء الشيء، كدلالة لفظ: «البيت» على معنى البيت، ولفظ: «الحائط» على معنى الحائط. وأما التضمن فكدلالة لفظ: «البيت» على السقف، ولفظ: «الإنسان» على الحيوان، والفرس على الجسم، إذ معنى لفظ: «البيت» يتضمن لفظ: «السقف»، لأن البيت عبارة عن السقف والجدران، ومعنى لفظ: «الإنسان» يتضمن الحيوان، ولفظ: «الفرس» على الجسم. وأما لفظ الالتزام فكدلالة لفظ: «السقف» على الحائط، فهو لازم له، إذ الحائط لازم للسقف ولا ينفك عنه، فهو بالنسبة له كالرفيق اللازم الخارج عن ذاته⁽¹⁾. بعبارة أخرى للغزالي أن التلازم في المثال المضروب معناه أن الحائط ليس جزءاً من السقف كما كان السقف جزءاً من نفس البيت، وكما كان الحائط جزءاً من نفس

(1) المقاصد، ص 15-16. المعيار، ص 44-45. المستصفى، ج 1، ص 74.

البيت، لكنه كالرفيق اللازم الخارج من ذات السقف الذي لا ينفك السقف عنه⁽¹⁾.
ويسمي الغزالي الالتزام في المحك بـ«التلازم والاستتباع»⁽²⁾.

ولعل هذه الأوجه الثلاثة لدلالة اللفظ على المعنى عند الغزالي هي ذات الأوجه
لدلالة اللفظ على المعنى عند ابن سينا فهو يقول إن: «اللفظ يدل على المعنى إما
على سبيل المطابقة (...) وإما على سبيل التضمن (...)» وإما على سبيل الاستتباع
والالتزام⁽³⁾.

ويرى أبو حامد أن ما يستعمل من هذه المعاني الثلاثة في العلوم والتعريفات هي:
المطابقة والتضمن فقط. أما المعنى الثالث وهو الالتزام فلا يستعمل فيها، لأن كل
لازم يقتضي بالضرورة وجود لازم ثاني، وهذا الثاني لثالث ويتسلسل الأمر إلى غير
نهاية، وما كان هذا شأنه كان لا يحصل التفاهم به أصلاً⁽⁴⁾. ويقول في موضع آخر: «أما
دلالة الالتزام فلا [أي: لا تعتبر في التعريفات] (...) لأن المدلول فيها غير محدود ولا
محصور، إذ لوازم الأشياء ولوازم لوازمها لا تنضب ولا تنحصر فيؤدي إلى أن يكون
اللفظ دليلاً على ما لا يتناهى من المعاني وهو محال»⁽⁵⁾.

2 - في انقسام اللفظ إلى مفرد ومركب، وجزئي وكلي، وحرف واسم وفعل

هذا، وقد قسّم الغزالي اللفظ إلى ثلاثة أقسام:

الأول: إلى مفرد ومركب، والمركب إلى تام وناقص.

فالمفرد هو اللفظ الذي لا ينقسم إلى أجزاء أخرى بحيث يشكل كل جزء منها معنى
من معاني اللفظ. ومثاله قولنا: «عيسى» فهو لفظ لا يصح تقسيمه إلى «عي» و«سا».
وكذلك لفظ: «إنسان»، لا يصح تقسيمه إلى «إن» و«سان» بحيث يشكل كل جزء من
أجزاء اللفظ معنى من معاني الإنسان.

(1) المحك، ص 73. المستصفي، ج 1، ص 74.

(2) المحك، ص 73.

(3) الإشارات والتنبيهات، ص 139.

(4) المقاصد، ص 16. المستصفي، ج 1، ص 74.

(5) المعيار، ص 45.

وأما اللفظ المركَّب فمنه التام الذي كل لفظ منه يدل على معنى، والمجموع منهما يدل دلالة تامة، وهو يتألف من اسمين، أو من اسم وفعل. ومثاله في الاسم والفعل قولك: «زيد يمشي». إذ يراد بـ«زيد» الذي هو جزء من الكلام معنى، ويراد بـ«يمشي» معنى آخر، ومن المجموع معنى تام. لكن قولنا: «عبد الله»، وهو لفظ من اسمين، إنما يدل كل جزء من جزأي اللفظ فيه على معنى من معانيه. غير أن اللفظ إن كان ههنا يراد به التعريف أو اسم لقب، كان مفردًا كلفظ أو اسم بعلبك. وإن كان المراد به الوصف والنعت، أي: تعريف صفته في عبودية الله، كان مركَّبًا لا مفردًا.

هذا عن المركب التام، أما المركب الناقص فهو ما رُكِب من اسم وأداة، لا من اسمين، ولا من اسم وفعل. فقولك: «زيد في» لا يدل على المعنى الذي يراد بالدلالة عليه في الكلام ما لم نقل «زيد في الدار»، إذ بهذا الاقتران والتميم يدل دلالة تامة⁽¹⁾.

إن هذا التقسيم الثلاثي للفظ إلى مفرد ومركب، والمركب إلى تام وناقص، إنما نجده عند ابن سينا عندما يقول: «اعلم أن اللفظ قد يكون مفردًا، وقد يكون مركَّبًا (...). والمركب: هو ما يخالف المفرد، ويسمى قولًا، فمنه قول تام (...) ومنه قول ناقص»⁽²⁾.

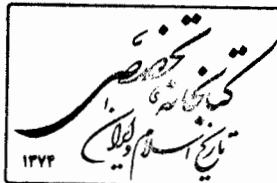
الثاني: ويقسَّم بموجبه الغزالي اللفظ إلى جزئي وكلي. فالجزئي هو ما يمنع نفس مفهومه من وقوع الشركة فيه، ويسميه في «المحك» وفي «المستصفى» بالمعيَّن⁽³⁾. ومثاله من المعَيَّن أو المشار إليه بتعبير المناطق قولك: زيد، وهذا الفرس، وهذه الشجرة، «فإن التصور من لفظ زيد [مثلاً] شخص معين لا يشاركه غيره في كونه مفهومًا من لفظ زيد»، أي: أنه لا يدل إلا على شخص معين. وأما الكلي فهو ما لا يمنع نفس مفهوم اللفظ من وقوع الاشتراك في معناه، ويسميه الغزالي في «المحك» وفي «المستصفى» بالمطلق⁽⁴⁾. كقولك: الإنسان، الفرس، الشجرة، وأمثال ذلك، وهي

(1) المعيار، ص 50-51. المقاصد، ص 16.

(2) الإشارات والتنبيهات، ص 143.

(3) المحك، ص 74. المستصفى، ج 1، ص 75.

(4) المحك، ص 74. المستصفى، ج 1، ص 75.



أسماء الأجناس والأنواع والمعاني الكلية العامة⁽¹⁾. ولعل هذا التقسيم للفظ إلى جزئي وكلّي ما نجده عند ابن سينا عندما يقول إن: «اللفظ قد يكون جزئيًا، وقد يكون كليًا. والجزئي هو الذي نفس تصور معناه يمنع وقوع الشركة فيه، مثل المتصور من زيد. وإذا كان الجزئي كذلك، فيجب أن يكون الكلّي ما يقابله؛ وهو الذي نفس تصور معناه لا يمنع وقوع الشركة فيه. (...) مثال الجزئي: زيد (...) ومثال الكلّي: الإنسان»⁽²⁾.

الثالث: وهو انقسام اللفظ إلى حرف واسم وفعل ويسميه المناطق بـ«كلمة».

أما الاسم والفعل فلكل منهما معنى تام بنفسه في الفهم، وذلك خلاف الحرف الذي يظهر معناه في غيره لا في نفسه. أي: أن: «الحرف هو الأداة [التي] تدل على معنى لا يمكن أن يفهم بنفسه ما لم يقدر اقتران غيره به»⁽³⁾.

فمثال الاسم إن سئلت: من الداخل؟ فقلت: زيد. فهم، وتم الجواب. ومثال الفعل إن سئلت: ماذا فعلت؟ فقلت: ضربت. فهم، وتم الجواب. أما إن سئلت: أين زيد؟ فقلت: «في» أو «على» لم يفهم، ولم يتم الجواب ما لم تقل «في الدار» أو «على السطح».

وإذا كان الاسم والفعل يتفقان في أن لكل منهما معنى تام بنفسه في الفهم، فإنهما يختلفان في أن الفعل أو الكلمة تدل على معنى وعلى زمان وقوع ذلك المعنى، بينما الاسم يدل فقط على المعنى ولا يدل على زمان وقوع المعنى. بعبارة أخرى للغزالي: «أن الفعل يدل على معنى وزمان يقع فيه المعنى»، بينما: «الاسم صوت دال بتواطؤ مجرد عن الزمان (...) ويدل على معنى محصل»⁽⁴⁾. فقولك مثلاً: «ضربت زيداً» فإنه يدل على «الضرب» الواقع في الماضي، بينما قولك: «الفرس» لا يدل على الزمان، ولا يفيد⁽⁵⁾. وبالجملّة فإن الفرق بين الاسم والفعل هو تضمن الفعل معنى زمان من الأزمنة الثلاثة.

(1) المقاصد ص 16-17. المعيار، ص 45-46.

(2) الإشارات والتنبيهات، ص 149.

(3) المعيار، ص 53.

(4) المصدر نفسه، ص 52.

(5) المقاصد، ص 17.

3 - في نسبة الألفاظ إلى المسميات

ويميز الغزالي في «المحك» وفي «المستصفى» بين أربعة أجناس من الألفاظ وهي: المترادفة، والمتباينة، والمتواطئة، والمشاركة. ويستثني منها الألفاظ المتفقة التي أوردها في «المقاصد» و«المعيار»:

فالألفاظ المتواطئة: هي الأسماء التي تطلق بمعنى واحد على أفراد كثيرة متغايرة بالعدد دون أي تفاوت بينها لا في التقدم والتأخر، ولا في القوة والضعف. بعبارة أخرى للغزالي أن: «المتواطئة هي التي تدل على أعيان متعددة بمعنى واحد مشترك بينها» مثل قولك: «حيوان» فإنه ينطبق ويقال على الفرس والإنسان والثور بمعنى واحد، لأن الحيوانية فيهم شيء واحد، أي: أنها متشاركة في معنى الحيوانية. وكذلك قولنا: «الإنسان» فهو لفظ يطلق على زيد وعمرو وخالد بمعنى واحد لاتحادهما واشتراكهما في معنى الإنسانية.

الألفاظ المترادفة: وهي الأسماء المختلفة في الاسم والصيغة، لكنها تطلق على مسمى واحد، أو قل إنها الأسماء المختلفة، الدالة على معنى يندرج تحت حدٍّ واحد. كاللith والأسد، وكالخمير والعقار. فإن المسمى بهذه الأسماء الأخيرة مثلاً يجمعه حدٌّ واحد وهو المائع المسكر المعتصر من العنب، وأما الأسامي فمترادفة عليه.

الألفاظ المتباينة: ويسمى أبو حامد في المعيار بالمتزايلة، وهي الأسماء المختلفة في الاسم وفي المسمى. أو هي: «الألفاظ المختلفة [التي] تدل على معان مختلفة بالحدِّ والحقيقة»، مثل قولك: الفرس، والسماء والسواد، والقدرة، والمفتاح، وسائر الأسماء التي لا يوجد بينها شيء من النسب المذكورة فوق.

الألفاظ المشتركة: والمراد بها ذلك اللفظ الواحد الذي يطلق على موجودات ومسميات مختلفة لا تشترك بالحدِّ والحقيقة، كلفظ: «المشترى» الذي يطلق على القابل لعقد البيع، وعلى الكوكب المعروف بهذا الاسم، وكلفظ: «العين» الذي يطلق على العين الباصرة، وينبوع الماء، وقرص الشمس. وهذه موجودات كما يظهر مختلفة الحدود والحقائق.

الألفاظ المتفقة: ويسميتها أيضًا في «المقاصد» بالمشككة لتردها بين المشتركة والمتواطئة، وذلك مثل اسم الوجود، فهو يتراوح بين المشتركة من جهة ما أنه اسم واحد يطلق على مسميات مختلفة، مثل الجوهر والعرض، فهو حاصل للجوهر مثلما هو حاصل للعرض. لكن هذه المسميات، أعني الجوهر والعرض، وإن كانت مختلفة مثلها مثل المسميات في المتواطئة فإنها لا تشترك في أمر أو معنى واحد، ومن هذه الجهة فارقت المتواطئة، ذلك لأن هذه الأخيرة، أي: المتواطئة، كالحوانية مثلًا تقال على الفرس والإنسان والثور بمعنى واحد، وبدون أي اختلاف في التقديم والتأخير، أو الأولى والأخرى، أو تفاوت في الشدة والضعف، بينما الوجود في الجوهر إنما يختلف عن الوجود في العرض. وذلك من جهة ما أنه يثبت للجوهر أولًا، وللعرض ثانيًا، أي: أن اسم الوجود إنما يقال على الجوهر بتقديم وعلى العرض بتأخير. كما يقال الوجود كذلك بالأولى والأخرى، إذ أنه لبعض الموجودات من ذاته ولبعضها من غيره، وما له الوجود من ذاته أولى وأخرى باسم الوجود. وكذلك الأشياء والموجودات التي تقبل القوة أو الشدة والضعف كالبياض للعاج والثلج، فإنه لا يقال عليها بالتواطؤ المطلق المتساوي، وإنما هو في أحدها أشد من الآخر، فهو في الثلج أشد من العاج، وذلك بخلاف الحيوانية التي تقال بتواطؤ لزيد والفرس والثور بمعنى واحد، بحيث لا يتطرق إلى هذه شيء من التفاوت بالتقديم والتأخير، أو بالأولى والأخرى، أو بالشدة والضعف⁽¹⁾.

ويرى الغزالي في «المعيار» أن اللفظ المطلق بالاشتراك على معان مختلفة إنما ينقسم إلى ثلاثة أقسام: مستعارة، منقولة، ومخصوصة باسم المشترك.

فالمستعارة هي: «أن يكون اسم دالًا على ذات الشيء بالوضع ودائمًا من أول الوضع إلى الآن، ولكن يُلقَّب به في بعض الأحوال لا على الدوام شيء آخر لمناسبته للأول على وجه من وجوه المناسبات، من غير أن يجعل ذاتيًا للثاني وثابتًا عليه ومنقولًا إليه⁽²⁾. ومثاله من الاستعارات اللغوية: لفظ «الأم»، فهو لفظ وضع للوالدة منذ أول

(1) انظر: المقاصد، ص 18. المعيار، ص 53-55. المحك ص 74-75.

(2) المعيار، ص 58-59.

الوضع إلى الآن، لكن يستعار للأرض، والعناصر الأربعة، فيقال: إن الأرض أم البشر، ويقال كذلك للعناصر الأربعة (الماء، والهواء، والتراب، والنار) إنها أمهات من جهة ما أنها أصول الموجودات. ومثل استعارة أطراف الحيوان لغير الحيوان كقولهم: رأس المال، ووجه النهار، وعين الماء، ويد الدهر، وجناح الطريق، وكبد السماء. وكقولهم كذلك: بين سمع الأرض وبصرها، وأبدى للشر ناجذيه، ودارت رحي الحرب، والشيب عنوان الموت، والعيال سوس المال، والوحدة قبر الحي. وبالإضافة إلى هذه الاستعارات اللغوية، يورد الغزالي ها هنا أمثلة من الاستعارات الواردة بالقرآن الكريم ومنها: وأنه في أم الكتاب: ﴿لِنُنْذِرَ أُمَّ الْقُرَى وَمَنْ حَوْلَهَا﴾⁽¹⁾. ﴿وَأَخْفِضْ لَهُمَا جَنَاحَ الذَّلِيلِ مِنَ الرَّحْمَةِ﴾⁽²⁾. و﴿وَالْفُضَيْحَ إِذَا تَفَعَّلَ﴾⁽³⁾. ﴿فَأَذَقَهَا اللَّهُ لِبَاسَ الْجُوعِ وَالْخَوْفِ﴾⁽⁴⁾. و﴿وَأَشْتَعَلَ الرَّأْسُ شَيْبًا﴾⁽⁵⁾. ﴿فَصَبَّ عَلَيْهِمْ رَبُّكَ سَوْطَ عَذَابٍ﴾⁽⁶⁾. و﴿وَلَمَّا سَكَتَ عَنْ مُوسَى الْفَضْبُ﴾⁽⁷⁾. ونظائر ذلك كثير.

وبالجملة، فإن هذه المعاني التي استعيرت من ألفاظ، إنما لها أسماء خاصة بها، وإنما تسمى بهذه الأسماء في بعض الأحوال على طريق الاستعارة فقط.

أما المنقولة: فهو أن ينقل الاسم عن موضوعه إلى معنى ثاني أو آخر، فيجعل له اسماً ثابتاً دائماً، لكن مع بقاء استعماله في موضوعه الأول، فيصير بذلك مشتركاً بينهما، كاسم الصلاة، والحج، ولفظ الكافر، والفاسق.

وأما المخصوص باسم المشترك: فهو الذي وضع بالوضع الأول مشتركاً للمعنيين لا على أنه استحققه أحد المسميين، ثم نقل عنه إلى غيره، وإنما وضع لكل وضعاً متساوياً، كالعضو الباصر، وينبوع الماء، وقرص الشمس.

(1) سورة الشورى، الآية: 7.

(2) سورة الإسراء، الآية: 24.

(3) سورة التكوين، الآية: 18.

(4) سورة النحل، الآية: 112.

(5) سورة مريم، الآية: 4.

(6) سورة الفجر، الآية: 13.

(7) سورة الأعراف، الآية: 154.

فالمنقول، إذن، يختلف عن المستعار من جهة ما أنه صار ثابتاً في المنقول إليه وبصورة دائمة. ويختلف كذلك عن المخصوص باسم مشترك من جهة ما أن هذا الأخير إنما وضع بالوضع الأول مشتركاً للمعنيين لا على أنه استحققه أحد المسميين، ثم نقل عنه إلى غيره، إذ ليس لشيء من ينبوع الماء، والعضو الباصر، وقرص الشمس سبق إلى استحقاق اسم العين، وإنما وضع للكل وضعاً متساوياً بخلاف المستعار والمنقول.

ويرى الغزالي، أن الاسم المستعار يتعين أن يجتنب في البراهين، ويكتفى باستعماله فقط في المواعظ والخطابة والشعر، لكونه أبلغ باستعماله فيها. أما الاسم أو الأسماء المشتركة فلا تستعمل في البراهين خاصة، ولا في الخطابة إلا إذا كانت معها قرينة. بينما الاسم أو الأسماء المنقولة فإنها تستعمل في العلوم كلها، وذلك: «لمسيس الحاجة إليها، إذ واضح اللغة لما لم يتحقق عنده جميع المعاني لم يفردا بالأسامي، فاضطر غيره إلى النقل. فالجوهر وضعه واضح اللغة لحجر يعرفه الصيرفي والمتكلم نقله إلى معنى حصّله في نفسه، وهو أحد أقسام الموجودات وهذا مما يكثر استعماله في العلوم والصناعات»⁽¹⁾.

ويشدّد الغزالي على أن هذه: «الأمور اللفظية [في صلتها بالمنطق] من أهمها ولم يحكمها في مبدأ نظره كثر غلطه ولم يدر من أين أتى»⁽²⁾.

II - في نسبة الموجودات إلى مداركنا، وفي المعاني الكلية، وانقسام الموجودات إلى جواهر وأعراض، وانقسام الأعراض إلى ذاتية وعرضية، وما ينقسم إليه كل منهما بحسب الغزالي

ويرى الغزالي أن الفن الأول إذا كان يتعلّق بالنظر في اللفظ من حيث يدل على المعنى، فإن هذا الفن، يعني الفن الثاني، إنما ينظر في المعنى من حيث هو ثابت في نفسه، وهو وإن كان يدل عليه باللفظ، فذلك إنما لأنه لا يمكن تعريف المعاني إلا بذكر الألفاظ. ويقسم الغزالي هذا الفن إلى أقسام:

(1) المعيار، ص 60.

(2) المصدر نفسه، ص 61.

1 - هي نسبة الموجودات إلى مداركنا

وفيه يقسم الموجودات باعتبار إدراكنا لها إلى: محسوسة، ومتخيلة ومعقولة. أما المحسوسة أو المحسوسات: فكالألوان، والأشكال، والمقادير والأطعمة والروائح .. فهي المدركات بالحواس الخمس، أي: أنها من الموجودات التي تتعلق بها القوة المدركة من الحواس. لكن هناك موجودات أخرى يعلم وجودها ويستدل عليها بآثارها ولا تدركها الحواس أو تنالها، وذلك مثل هذه الحواس نفسها، فكل حاسة من الحواس الخمس هي قوة مدركة، والقوة المدركة لا تحس بحاسة من الحواس، ولا يدركها الخيال حتى. وقس على ذلك القدرة والعلم والإرادة، وكذلك الخوف والخبيل والعشق والغضب. وما شابه من الصفات التي نعرفها من غيرنا معرفة يقينية بنوع من الاستدلال لا بتعلق شيء من حواسنا بها. ويذهب الغزالي إلى أن: «أكثر الموجودات معلوم بالاستدلال عليها بآثارها ولا تحس، فلا ينبغي أن يعظم عندك الإحساس وتظن أن العلم المحقق هو الإحساس»⁽¹⁾. أما المتخيلة فمعلوم أن الخيال إنما يتصرف في المحسوسات، وأن أكثر تصرفه إنما يكون في المبصرات من المحسوسات، بحيث يركب من المبصرات أو المرئيات أشكالاً وصوراً مختلفة. أي: أن الخيال إنما يقوم بعملية التأليف والتركيب للأشكال والصور انطلاقاً من آحاد المحسوسات المرئية، فيصير الإنسان بذلك قادراً على تخيل فرس له رأس إنسان مثلاً، أو طائر له رأس فرس، أو تصور إنسان يطير، إذ توجد في الخيال صور الإنسان وحده، وصور الطيران وحده، وقوة الخيال تجمع وتألّف وتركّب بينهما. وهكذا يعمل الخيال: «محدّقاً نظره نحو [المحسوس] طالباً حقيقته بما هو حقيقة الأشياء عنده، ولا حقيقة عنده إلا للون أو الشكل [فقط، وهما من المبصرات أو المرئيات، أي: أنهما] ما يدركه البصر من الموجودات»، ولا تجده يطلب الطعم والرائحة مثلاً اللذين هما للشم والذوق. أما المعقولة، فهو ما يدركه العقل الذي يدرك الجزئيات والمفردات المجردة، فهو يدرك اللونية مجردة، ويدرك الحيوانية مجردة، ويدرك الجسمية مجردة، فإذا رأى مثلاً فرساً

(1) المصدر السابق، ص 63.

واحدًا جزئيًا أدرك الفرس المطلق، بل يدرك الفرسية المجردة المطلقة المفارقة عن كل قرينة ليست ذاتية له، إذ القدر المخصوص واللون المخصوص ليس للفرس ذاتيًا، بل عارضًا أو لازمًا في الوجود، إذ مختلفات القدر واللون تشترك في حقيقة الفرسية. وهذه المطلقات المجردة هي التي يعبر عنها المتكلمون بالوجوه أو الأحوال أو الأحكام، ويعبر عنها المناطقة بالقضايا الكلية المجردة، ويرون أنها موجودة في الأذهان لا في الأعيان. أما أصحاب الأحوال فيرون تارة أنها أمور ثابتة، وتارة ثانية بأنها موجودة معلومة، وثالثة بأنها لا موجودة ولا معدومة، ولا معلومة ولا مجهولة.

ويخلص الغزالي من كل هذا التمييز بين أجناس الموجودات ونسبتها إلى مداركنا إلى القول، أنك: «إذا عرفت انقسام الموجودات إلى محسوسات [ومتخيلات] وإلى معلومات بالعقل ولا تباشر بالحس والخيال، فأعرض عن الخيال رأسًا وعوّل على مقتضى العقل فيه»⁽¹⁾.

هكذا ينتهي الغزالي ها هنا إلى الدعوة بوجوب سلك طريق العقل والمعرفة العقلية، لا طريق الخيال أو الحس والمعرفة الحسية التي مجالها العلوم الطبيعية.

2 - في اختلاف دلالة المعاني على الألفاظ بالعموم والخصوص

يقول الغزالي بهذا الصدد إن أي معنى من المعاني، إذا أضيفت أو نسبت بعضها إلى بعض، ألقيتها على أربعة أوجه:

- إما أعم منه، مثل نسبة أو إضافة الحيوان إلى الإنسان، والوجود إلى الجسم، فهو أعم منه.

- وإما أخص منه، مثل نسبة أو إضافة الإنسان إلى الحيوان، والحركة إلى الجسم، فهي أخص منه.

- وإما مساويًا له، مثل نسبة أو إضافة الجسم إلى المتحيز، والحيوان إلى الحساس.

(1) المعيار، ص 65.

فهو مساوي له، أي: لا هو بالأعم منه ولا هو بالأخص منه. إذ كل جسم متحيز، وكل متحيز جسم.

- وإما أعم منه من وجه وأخص منه من وجه، مثل نسبة الأبيض إلى الحيوان، فهو أعم منه من وجه، لأنه يشمل العجس والكافور وجملة من الجمادات، وهو كذلك أخص منه من وجه، لأنه لا يشمل الغراب والزئوج وجملة من الحيوانات⁽¹⁾.

3 - في انقسام الموجودات إلى جزئي وكلّي

ويقسم الغزالي الموجودات قسمة أخرى إلى: موجودات شخصية معينة وتسمى أعياناً وأشخاصاً وجزئيات، وإلى أمور غير معينة وتسمى الكليات والأمور العامة. فأما الأعيان والأشخاص فهي تلك الموجودات المشار إليها المدركة بالحواس التي لا تحمل على غيرها، مثل زيد وعمرو المشار إليهما، وهذا الفرس، وهذه الشجرة... وأمثال هذه من الجواهر، وكذلك هذا البياض، وهذا الطول... وغيره من الأعراض الأخرى المعينة المشار إليها، وذلك لأن التعيين يدخل على الجواهر والأعراض معاً. وأما الكليات والأمور العامة التي تحمل على غيرها فهي ما تتشابه وتشارك مع غيرها، ذلك أنه لما كانت الجواهر والأعراض لا تشارك في أعيانها، من جهة ما أن عين هذا الشخص ليس هو عين ذلك الشخص الآخر، فإن أعيان الجواهر والأعراض تتشابه وتشارك في أمور أخرى، مثل تشابه واشتراك الإنسان والفرس في الحيوانية. لذلك كان ما به يحصل التشابه والاشتراك بين الموجودات، ويعمّ أشخاصها، يسمى الكليات والأمور العامة⁽²⁾.

4 - القول في الذاتي والعرضي

إذا كان ابن سينا يميز في المحمولات بين: الذاتي والعرضي، ويميز في العرضي بين: اللازم والمفارق⁽³⁾ فإن الغزالي بدوره يميز في المحمول أو المعنى الكلي بين هذه الأجناس الثلاثة، فيميز ابتداءً في المعنى الكلي أو المحمول بين: الذاتي والعرضي.

(1) المعيار، ص 66. وانظر: المحك، ص 78. والمستصفي، ج 1، ص 79.

(2) المعيار، ص 66-67.

(3) انظر: الإشارات والتنبيهات، ص 151-173.

فالذاتي، أو ما يسميه بصفة النفس، يعرفه بكونه: «هو كل شيء دخل في حقيقة الشيء وماهيته دخولاً لا يتصور فهم المعنى دون فهمه»⁽¹⁾. ويضرب الغزالي لذلك بمثال اللونية للسواد، والجسمية في الفرس والشجرة. فالجسمية داخلة في ذات الشجرة دخولاً به قوامها في الوجود والعقل على وجه لو قُدِّرَ عدمها، أو خروجها عن الذهن لبطل وجود الشجرة. ولا بد من إدراجها في حد الشيء، فمن يحد النبات يلزمه أن يقول: إنه جسم نامي.

ويرى الغزالي أن الذاتي هو ما اجتمعت فيه ثلاثة أمور:

الأمر الأول: هو أن يكون الموضوع بحيث لا يمكن أن يفهم دون أن يفهم أولاً حصول الذاتي له. فلا يمكن فهم الإنسان مثلاً دون فهم الحيوان أولاً. ولا يمكن فهم الأربعة دون فهم العدد أولاً. لكن إن وضعت «الموجود» و«الأبيض» مكان «الحيوان» و«العدد» أمكنك فهم الأربعة من غير أن يدخل في فهمك أنها موجودة أم لا، أو أنها بيضاء أم لا. وكذلك أمكنك أن تفهم الإنسان دون حاجة إلى فهم أنه موجود أو أبيض. وهذا ما يفيد أن الوجود أمر عَرَضِي للماهيات كلها، أي: لا يدخل في الماهية التي بها قوام الشيء.

والثاني: أن المعنى الكلّي الذاتي لا بد من أن يكون أولاً حتى يكون الجزئي أو الموضوع الذي تحته حاصلًا، إما في الوجود أو في الذهن. فلا بد مثلاً أن تفهم الحيوان أولاً حتى يكون الإنسان أو الفرس حاصلًا. ولا بد من أن تفهم العدد أولاً حتى تكون الأربعة أو الخمسة حاصلّة. وليس المقصود من هذا الترتيب أو الأولوية للكلّي الذاتي على الموضوع ترتيباً زمنياً، وإنما هو خلاصة أولوية وترتيب عقلي فقط، أما في الزمان فهو مساوق له.

الثالث: أن الذاتي لا يمكن أن يعلل، إذ لا يصح السؤال مثلاً: أي شيء جعل الإنسان حيواناً؟ والأربعة عدداً؟ وإنما الإنسان حيوان لذاته لا بجعل جاعل، إذ لو كان كذلك، أي: لو كان بجعل جاعل، لتصور أن يجعله إنساناً ولا يجعله حيواناً. وذلك، كما يظهر، لا يمكن في الوهم⁽²⁾.

(1) المحك، ص 78. المستصفي، ج 1، ص 50.

(2) المقاصد، ص 19-20.

أما العَرَضِي: فمعلل. إذ يصح السؤال: ما الذي جعل الإنسان موجوداً؟ ولا يصح أن يقال ما الذي جعل الإنسان حيواناً؟ لأن قولك ما الذي جعل الإنسان حيواناً؟ كقولك: ما الذي جعل الإنسان إنساناً؟ فيقال: هو إنسان لذاته، وكذلك هو حيوان لذاته⁽¹⁾.

ويعرف الغزالي العَرَض بالقول: «هو ما ليس من ضرورته أن يلزم بل تتصور مفارقه»⁽²⁾.

والعَرَض، على ما يذكر الغزالي، ينقسم إلى: ما يفارق وما لا يفارق:

فالعَرَض المفارق مثل قولنا: «هذا الإنسان أبيض»، فإن البياض ها هنا يتصور أن يرتفع أو يبطل من الإنسان ويبقى إنساناً. وبالتالي فإن وجوده، أي: وجود البياض له، ليس شرطاً لإنسانيته. وهذا العَرَض ينقسم إلى:

- ما هو بطيء المفارقة، ككونه صبيّاً وشابّاً.

- وإلى ما هو سريع المفارقة، كصفرة الوجه وحمرة الخجل.

أما العَرَض غير المفارق، ويسمى أيضاً بالعَرَض اللازم، فهو ما يفارق في الوهم دون الوجود، أو هو ما يقبل الارتفاع في الوهم دون الوجود. أو قل هو كل ما يلزم ولا يرتفع في الوجود وإن أمكن أن يرتفع بالوهم والتقدير ويبقى الشيء معه مفهوماً، كالضحك للإنسان، والسواد للزنجي، والزوجية للأربعة، وككون الزوايا من المثلث مساوية لقائمتين. فقد يفهم السواد من لا يفهم الزنجي، كما قد يفهم المثلث من لا يفهم أن زواياه مساوية لقائمتين. وكذلك كون الإنسان إنساناً، وكون الجسم جسمًا. إذ يمكن رفع اعتقاد كونهما مخلوقين، مع أن كونهما مخلوقين لازم لهما، بينما لو رفعنا من وهما كون الإنسان حيواناً استحال علينا فهم الإنسان. لذلك كان من ضرورة فهم الإنسان أن لا يسلب الحيوانية، لكن ليس من ضرورة فهمه أن لا يسلب المخلوقية أو الضحك. وبالجمله، فإن العَرَض اللازم هو العَرَض

(1) المصدر السابق، ص 20.

(2) المحك، ص 79.

الذي لا يفارق، وهو لازم لموضوعه، ومن هنا كان مساوياً للحيوانية، أي: من جهة ما أنه لازم لا يفارق، لكن وإن كان لازماً له لا يفارق فهو ليس بالذاتي المقوم الذي يدخل ضرورة في فهم الموضوع مثل الحيوانية للإنسان. بعبارة أخرى أن اللازم هو ما كان لا يفارق الذات، لكن فهم الماهية غير موقوف عليه، فهو من توابع الذات ولوازمها لكنه ليس بذاتي لها، أي: أن فهم ماهية وحقيقة الذات غير موقوف على فهمه⁽¹⁾.

غير أن الغزالي، وفي ذات السياق، يميز في اللازم بين صنفين: اللازم الضروري، واللازم الوجودي:

- فاللازم الوجودي: ظاهر اللزوم للشيء، وهو على صنفين:

الأول: وهو ما يقدر الإنسان على رفعه في الوهم. أي: ما يفارق في الوهم دون الوجود، فسواد البشرية في الزنجي لا تفارق في الوجود للإنسان الزنجي، لذلك فهو بالإضافة إليه يعد لازماً، لكن لزومه إنما هو بالاتفاق لا بالضرورة في الجنس، إذ يمكن وجود إنسان ليس كذلك، أي: ليس بأسود البشرة، يعني زنجي.

الثاني: وهو ما لا يقدر على رفعه في الوهم أيضاً. فالإنسان مثلاً يلازمه في الوجود كونه متلوّناً ملازمة ظاهرة لا يقدر الإنسان على رفعه في الوهم.

- أما اللازم الضروري فهو ما لا يتصور أن يفارق في الوهم كالمحاذاة للنقطة، والزوجية للأربعة، فلا يمكن فهم الأربعة إلا وأن يقترن بها فهم الزوجية⁽²⁾.

قصارى القول أن الغزالي تماماً كما ابن سينا من قبله، يميز في الكلّي بين الذاتي والعرضي، ويميز في العرضي بين اللازم وغير اللازم، فالأول وإن كان غير مفارق فهو ليس بالمقوم. أما الثاني فهو العرض المفارق، وهو العرض الذي ليس بلازم ولا مقوم. ويميز في العرضي اللازم بين اللازم الضروري، واللازم الوجودي.

(1) المعيار، ص 69-70. المقاصد، ص 21. المستصفي، ج 1، ص 50.

(2) المعيار، ص 70-71. المقاصد، ص 21.

5 - في الكليات الخمسة

يذكر الغزالي أنه وبالإضافة إلى هذه القسمة إلى مفارق وغير مفارق، ينقسم العَرَض كذلك قسمة أخرى إلى خاص وعام:

- فالخاص ما يخص موضوعًا محددًا، كالضحك للإنسان، والصهيل للفرس.
- والعام أو المطلق ما يعم موضوعًا وغيره، كالأكل والمشي للإنسان الذي يعم الإنسان وغيره⁽¹⁾.

وإذا كان العَرَض ينقسم هذه الأقسام، فإن الذاتي ينقسم كذلك إلى أقسام:

أ - فمن جهة العموم والخصوص ينقسم إلى:

- ما لا أعم فوقه، أي: ما لا يوجد شيء أعم منه، وهو داخل في الماهية، أي: ما يقال في جواب ما هو؟ ويسمى جنسًا. ومثاله الحيوان المقول في جواب من أشار إلى فرس وإنسان ما هو؟.

- وما لا أخص تحته، أي: ما يوجد أعم منه دون ما هو أخص منه، ويقال في جواب ما هو؟ ويسمى نوعًا. ومثاله الإنسان المقول في جواب من أشار إلى زيد وعمرو وخالد، وقال ما هم؟.

- ما يقال في جواب أي شيء هو؟ ويسمى فصلًا. ومثاله الناطق، فإنه إذا أشار أحد إلى إنسان، وقال: ما هو؟ وكان الجواب: حيوان، لم ينقطع ويتوقف السؤال. ذلك لأن الحيوان إنما يشمل غير الإنسان، لذلك احتاج إلى أن يُفَصِّلَ ذاته عن غيره، فيسأل لأجل ذلك: أي حيوان هو؟ والجواب: أنه الناطق، فيكون الناطق بذلك فصلًا ذاتيًا، مقولًا في جواب: أي شيء هو؟.

وإذن، فالذاتي ينقسم إلى عام ويسمى جنسًا، وإلى خاص ويسمى نوعًا، وإلى أخص ويسمى فصلًا. وبالجمله فإن الذاتي ينقسم إلى الجنس والنوع والفصل، والعَرَضِي إلى

(1) المعيار، ص 72. المقاصد، ص 21.

العَرَض الخاص والعَرَض العام. ومجموع هذه هي الكليات الخمسة التي تحمل على الجزئيات أو الأعيان المشار إليها⁽¹⁾.

ثم إن الغزالي وفي تعريفه لهذه الكليات إنما يحذو فيها ابن سينا حذو النعل بالنعل، فيقول:

«إن الجنس يعرف بأنه كلي يحمل على أشياء مختلفة الذوات والحقائق في جواب ما هو. والفصل يعرف بأنه كلي يحمل على الشيء في جواب أي شيء هو في جوهره. والنوع يعرف بأنه كلي يحمل على أشياء لا تختلف إلا بالعدد في جواب ما هو. ويعرف تعريفاً آخر بأنه كلي يحمل عليه الجنس وعلى غيره حملاً ذاتياً أولياً. والخاصة تعرف بأنها كلية تحمل على ما تحت حقيقة واحدة فقط حملاً غير ذاتي. والعَرَض العام يعرف بأنه كلي يحمل ويطلق على حقائق مختلفة»⁽²⁾.

وينتهي الغزالي من ذلك إلى القول: «أن مجموع الحيوان والناطق ما يشكل الحد الحقيقي للإنسان، إذ الحدُّ عبارة عما يصور كنه ماهية الشيء في نفس السائل، وليست هذه الماهية غير الفصول الذاتية للشيء المحدود»⁽³⁾.

لكن إن جرى استبدال الناطق في حدِّ الإنسان بعَرَضِي أو أعراض تفصله عن سائر الحيوانات، كقولك: الإنسان حيوان، مديد القامة، عريض الأظفار، ضحَّاك بالطبع، فإن هذه وإن كانت تفصله عن سائر الحيوانات، فإنها ليست فصولاً ذاتية. لذلك كان يسمى رسماً وليس حدًّا، وفائدته التمييز فقط⁽⁴⁾.

وبالجملة، فإن الحدُّ هو ما يطلب به حقيقة ذات الشيء وماهيته، وهو لا يحصل إلا بذكر الفصول الذاتية للمحدود على ما سيتبين أكثر في موضعه.

ويذكر الغزالي أن الذاتيات التي هي الأجناس والأنواع تترتب متصاعدة إلى أن

(1) المعيار، ص 72-74. المقاصد، ص 21-22. المحك، ص 136. المستصفي، ج 1، ص 51.

(2) المعيار، ص 72 وما بعدها. وقارن الإشارات والتنبيهات، ص 202.

(3) المقاصد، ص 23.

(4) المصدر نفسه، ص 23-24.

تنتهي إلى جنس الأجناس، وهو الجنس العالي الذي ليس فوقه جنس. وتترتب نازلة حتى تصل إلى النوع الأخير الذي إن نزلت منه انتهت إلى الأشخاص والأعراض.

والأجناس العالية التي هي أعلى الأجناس، أي: التي لا جنس فوقها، فهي عشرة: جوهر واحد، وتسعة أعراض وهي: الكم والكيف والمضاف والأين ومتى والوضع وله وأن يفعل وأن يفعل. فالجواهر مثل قولنا: إنسان أو حيوان أو جسم. والكم مثل قولنا: ذو ذراع وذو ثلاثة أذرع، والكيف مثل قولنا: أبيض وأسود، والمضاف مثل قولنا: ضعف ونصف وابن وأب، والأين مثل قولنا: في السوق وفي الدار، ومتى مثل قولنا: في زمان كذا ووقت كذا، والوضع مثل قولنا: متكئ وجالس، وأن يفعل مثل قولنا: يحرق ويقطع، وأن يفعل مثل قولنا: يحترق ويقطع، وله مثل قولنا: متنعل ومتسلح. فهذه على ما يذكر الغزالي هي: «أجناس الموجودات والألفاظ الدالة عليها بواسطة آثارها في النفس، أعني ثبوت صورها في النفس وهي العلم بها، فلا معلوم إلا وهو داخل في هذه الأقسام، ولا لفظ إلا وهو دال على شيء من هذه الأقسام»⁽¹⁾.

هذا من جهة، من جهة ثانية فإن الجوهر هو جنس الأجناس، إذ ليس ثمة شيء أعم منه إلا الوجود الذي هو عَرَضِي وليس بذاتي.

وأما الجنس فهو عبارة عن الذاتي الأعم. وهو ينقسم إلى:

الجسم وغير الجسم. والجسم ينقسم إلى النامي وغير النامي. والنامي ينقسم إلى: الحيوان وإلى النبات. والحيوان ينقسم إلى: عاقل وهو الإنسان وغير العاقل.

فالجوهر جنس الأجناس، والإنسان نوع الأنواع، إذ لا شيء أخص منه، وما بينهما من النبات والحيوان يسمى نوعًا وجنسًا بالإضافة إلى ما تحته أو فوقه. وإنما قيل للإنسان نوع الأنواع، لأنه لا ينقسم إلى معانٍ عَرَضِيَّة كالصبي والكهل والطويل والقصير والعالم والجاهل التي هي عَرَضِيَّات وليست بذاتيَّات. فزيد لا يفارق عمرًا في الإنسانية، ولا في أمر ذاتي، بل في كونه ابن شخص آخر (الإضافة)، من بلد آخر (الأين

والمكان)، أو على لون آخر (الكيف). وهذه كلها عَرَضِيَّات للإنسان كما سبق ذكره في تعريف العرضي⁽¹⁾.

III - في القضايا وأقسامها عند الغزالي، وما تنقسم إليه باعتبار موضوعها ومحمولها

بعد أن تم النظر في اللفظ مفردًا، ثم في المعنى مفردًا، ينتقل الغزالي ها هنا للنظر في تأليف الألفاظ والمعاني فيرى متابعًا في ذلك ابن سينا⁽²⁾، أن المفردات إذا رُكِّبت حصلت منها أصناف عدة: كالاستفهام، والالتماس، والترجي، والتعجب، والخبر. غير أن المقصود من مجموعها صنف واحد فقط هو ما تترتب عنه القضية أو الخبر أو ما يسمى بالقول الجازم، وهو المطلوب، على ما يقول الغزالي، في: «البراهين المرشدة إلى العلوم وهي نوع من القياس المركَّب من المقدمات التي كل مقدمة منها خبر واحد يسمى قضية». والخبر، على خلاف الأصناف الأخرى، هو ذلك القول الذي يحتمل التصديق أو التكذيب، كقولك: العالم حادث، وهذا قول صادق. لكن إن قلت: الإنسان حجر: كان قولًا كاذبًا.

1 - القضايا الحملية والشرطية المتصلة والشرطية المنفصلة

والقضايا الخبرية تنقسم قسمة أولى إلى:

- حملية: مثل قولك العالم حادث.

- وشرطية متصلة كقولك: إن كانت الشمس طالعة، فالنهار موجود. أو كقولك: إن كان العالم حادثًا فله محدث.

- وشرطية منفصلة كقولك: العالم إما قديم، وإما حادث⁽³⁾.

واليك بيان الغزالي لهذه القضايا:

(1) المقاصد، ص 22-23. المستقصى، ج 1، ص 51.

(2) يقول ابن سينا: «هذا الصنف من التركيب (...) هو التركيب الخبري، وهو الذي يقال لقائله: إنه صادق فيما قاله أو كاذب. وأما ما هو مثل الاستفهام، والالتماس، والتمني، والترجي، والتعجب، فلا يقال فيها صادق». الإشارات والتنبيهات، ص 222-223. وقارن المعيار، ص 85-86.

(3) المقاصد، ص 26.

- فالقضية الأولى، أعني الحملية، مكونة من جزأين مفردين، يسمى الغزالي في «المقاصد» و«المعيار» الأول بـ«الموضوع» أو المخبر عنه، وهو لفظ العالم. ويسمى الثاني بـ«المحمول» أو الخبر، وهو لفظ الحادث⁽¹⁾. بينما يسمى المحمول في «المحك» و«المستصفى» بـ«الحكم»، والموضوع بـ«المحكوم» عليه فيقول: «ويسمى النحويون أحدهما (الموضوع) مبتدأ، والآخر (المحمول) خبرًا، ويسمى المتكلمون أحدهما موصوفًا والآخر صفة، ويسمى الفقهاء أحدهما حكمًا والآخر محكومًا عليه، ويسمى المنطقيون أحدهما موضوعًا وهو المخبر عنه والآخر محمولًا وهو الخبر، ولنصطلح نحن على تسمية الفقهاء فنسميهما حكمًا ومحكومًا عليه ولنسم مجموع الحكم والمحكوم عليه قضية»⁽²⁾.

والمحمول والموضوع، يعني القضية إن استعملت في سياق قياس سميت مقدمة، وإن استفيدت من قياس سميت نتيجة، وإن كانت غير مستنتجة من قياس سميت دعوى إن كان ثمة خصم، وسميت مطلوبًا إن لم يكن ثمة خصم.

ويرى الغزالي أن الموضوع والمحمول قد يكون في القضية لفظًا مفردًا كما أوردنا، وقد يكون كل منهما مركبًا من أكثر من لفظ، لكن يمكن أن يدل عليه بلفظ مفرد، مثل قولك: الحيوان الناطق منتقل بنقل قديمه. فـ«الحيوان الناطق»، وهو الموضوع، يمكن أن يقوم مقامه لفظ: «الإنسان» وهو مفرد. وكذلك قولك: «منتقل بنقل قديمه» وهو المحمول، يمكن أن يقوم مقامه لفظ: «ماش».

- أما القضية الثانية، أعني الشرطية المتصلة، فيسميها الغزالي في «المحك» بالتلازم⁽³⁾، وقد سميت شرطية لأنه شرط وجود المقدم لوجود التالي بكلمة الشرط، وهي «إن» و«إذا» وما يقوم مقامهما. فقولنا: «إن كان العالم حادثًا» يسمى مقدمًا، وقولنا: «فله محدث» يسمى تاليًا. وتتكون الشرطية المتصلة من جزأين، غير أن كل جزء منها يتكون بدوره من قضية.

(1) انظر: المقاصد، ص 26. المعيار، ص 85-86.

(2) المحك، ص 83. المستصفى، ج 1، ص 82.

(3) المحك، ص 95.

فالجاء الأول منها وهو قولك: «إن كان العالم حادثاً»، فإنك حتى وإن حذفت منه حرف الشرط الذي هو «إن»، فإنه يكون قضية.

والجاء الثاني من هذه القضية الذي هو قولك: «فله محدث»، فإنك بالمثل حتى وإن حذفت منه حرف الجاء الذي هو «الفاء»، بقي قولك: «له محدث» يكون قضية⁽¹⁾.

ويرى الغزالي أن الفرق بين القضية الحملية والقضية الشرطية المتصلة من وجهين:

الأول: أن الشرطية المتصلة تركبت من جزأين، بحيث لا يمكن أن يدل على أي جزء من أجزائها بلفظ مفرد، وذلك بخلاف القضية الحملية التي يمكن أن يدل على أي جزء من أجزائها بلفظ مفرد.

والثاني: أن الموضوع في القضية الحملية يمكن أن يكون هو المحمول مثل قولك: «الإنسان حيوان»، بينما المقدم (الموضوع) في القضية الشرطية المتصلة لا يمكن أن يكون هو التالي (المحمول)، وإنما التالي يكون غيره، لكن مع ذلك يكون متصلاً به، لازماً، وتالياً في وجوده، لوجوده⁽²⁾.

- وأما القضية الثالثة، أعني الشرطية المنفصلة: مثل قولنا: «العالم إما قديم وإما حادث»، إنما تفارق الشرطية المتصلة من وجهين كذلك:

الأول: أن الشرطية المنفصلة وإن كانت مثلها مثل الشرطية المتصلة تتكون من جزأين، بحيث وإن حذفت منها حرف الشرط بقي كل جزء من جزأيها يكون قضية، فإنها تختلف عن المتصلة في كونها، أي: في كون المنفصلة، وإن غيرت أو بدلت ترتيب أجزائها لم يتبدل المعنى. فإن قلت مثلاً: «العالم إما حادث، وإما قديم»، ثم عكست القضية وقلت: «العالم إما قديم، وإما حادث» لم يتبدل المعنى، بينما لو عكست الشرطية المتصلة، بحيث جعلت التالي مقدماً، تغير المعنى فيها، وربما كذب أحدهما وصدق الآخر⁽³⁾.

(1) المقاصد، ص 26.

(2) المصدر نفسه، ص 26-27.

(3) المصدر نفسه، ص 27.

الثاني: أن التالي أو المحمول موافق للمقدم أو الموضوع في الشرطية المتصلة، أي: أنه يتصل به ويلازمه ولا يعانده. بينما أحد جزأي الشرطية المنفصلة إنما يعاند الآخر، وينفصل عنه، بحيث أن وجوب وجود أحدهما يقضي بوجوب عدم الآخر.

والشرطية المنفصلة، على ما يذكر الغزالي، على وجوه ثلاثة:

الأول: ما يمنع الجمع والخُلُو جميعًا كقولنا: العالم حادث أو قديم، فإنه يمنع اجتماع القدم والحدوث، كما يمنع الخُلُو من أحدهما. أي: لا يجوز كلاهما، وإنما يجب أحدهما فقط لا محالة.

الثاني: ما يمنع الجمع دون الخُلُو. كما لو قال قائل: هذا حيوان وشجرة، فتقول هو: إما حيوان وإما شجرة، أي: لا يجتمعان جميعًا، وإن جاز أن يخلُو عنهما معًا بأن يكون فرسًا مثلاً.

والثالث: ما يمنع الخلو ولا يمنع الجمع، كما لو أخذت بدل أحد الجزأين لازمه لا نفسه، بأن قلت مثلاً: إما أن يكون زيد في البحر وإما ألا يغرق، فإن هذا يمنع الخلو ولا يمنع الجمع، إذ يجوز أن يكون في البحر ولا يغرق، ولا يجوز أن يخلو من أحد القسمين⁽¹⁾.

3 - في انقسام القضية الخبرية باعتبار محمولها إلى موجبة وسالبة

إن كل قضية من القضايا الثلاث المذكورة: الحملية، والشرطية المتصلة، والشرطية المنفصلة تنقسم إلى موجبة وسالبة:

- فالحملية الموجبة مثل قولك: «العالم حادث».
 - والحملية السالبة مثل قولك: «العالم ليس بحادث».
 - والشرطية المتصلة الموجبة مثل قولك: «إن كان العالم حادثاً فله محدث».
 - والشرطية المتصلة السالبة مثل قولك: «ليس إن كان العالم محدثاً فله محدث».
- فدخول السلب على الشرطية المتصلة معناه أن تسلب منها الاتصال.

(1) المعيار، ص 88-89.

والشرطية المنفصلة الموجبة مثل قولك: «العالم إما قديم وإما حادث».

والشرطية المنفصلة السالبة مثل قولك: ليس العالم إما قديمًا وإما جسمًا. بل إما قديم وإما محدث. فدخل السلب على الشرطية المنفصلة أن تسلب منها الانفصال⁽¹⁾.

3 - في انقسام القضية الخبرية قسمة ثالثة باعتبار موضوعها إلى شخصية وغير شخصية

فالقضية الحملية الشخصية، ويسمىها الغزالي في «المحك» وفي «المستصفى» بـ«القضية الشخصية المعينة» أو «قضية في عين» مثل قولك: زيد كاتب، زيد ليس بكاتب. وهذا السواد المشار إليه باليد عَرَض. وأما القضية الحملية غير الشخصية فتتقسم إلى مهمة ومحصورة.

فالمهمة: ما لم يتبين فيها اللفظ الحاصر الذي يسمى سورًا، وهو إما كلي أو جزئي كقولك: كل وبعض. لذلك يقال إن المهمة ما لم تسور بسور لا كلي ولا جزئي، بحيث يبين فيه أن الحكم محمول على كل الموضوع، أو على بعضه. كقولك: الإنسان في خسر، الإنسان ليس في خسر.

والمحصورة هي ما ذكر فيها السور، أكان كليًا أو جزئيًا:

فالقضية الكلية، وهي التي يسميها الغزالي في «المحك» بـ«القضية المطلقة العامة»، مثل قولنا: كل جسم متحيز، وكل سواد لون، وكل حركة عرض.

والقضية الجزئية، ويسمىها الغزالي في «المحك» وفي «المستصفى» بـ«القضية المطلقة الخاصة»، مثل قولنا: بعض الناس كاتب، وبعض الأجسام ساكن.

وبذلك تكون القضية الخبرية بهذا الاعتبار أربعة أصناف:

- شخصية، ومهمة، ومحصورة كلية، ومحصورة جزئية. والمحصورة إنما تنقسم بحسب السلب والإيجاب إلى أربعة أصناف:

- إما موجبة كلية، كقولك: كل إنسان حيوان.

(1) المقاصد، 27-28. المعيار، ص 90.

- أو موجبة جزئية، كقولك: بعض الحيوان إنسان، أو بعض الناس كاتب.
 - أو سالبة كلية، كقولك: لا إنسان واحد بحجر.
 - أو سالبة جزئية، كقولك: ليس كل إنسان كاتبًا. أو ليس بعض الناس كاتبًا⁽¹⁾.
- وبهذا الاعتبار، تكون مجموع القضايا الحملية ثمانية:

- شخصية سالبة

- شخصية موجبة

- مهمة سالبة

- مهمة موجبة

- موجبة كلية

- موجبة جزئية

- سالبة كلية

- سالبة جزئية

فالقضايا الأربع الأولى لا تستعمل في العلوم. فالشخصي المعين مثلًا لا يطلب حكمه في أي علم، إذ لا يطلب حكم زيد، بل يطلب حكم الإنسان. وكذلك المهمة فهي على ما يقول الغزالي: «في قوة الجزئية، لأنها حاكمة على الجزء لا محالة. وأما العموم فمشكوك فيه؛ ولأجل ترده يجب أن يهجر في التعليمات»⁽²⁾.

أما القضايا الأربع الأخيرة، وهي المحصورات، فهي ما يستعمل في العلوم. وأما الشرطية المتصلة: فتتقسم كذلك إلى كلية وجزئية. فالكلية مثل قولنا: كلما كانت الشمس طالعة، فالنهار موجود. وإلى جزئية مثل قولنا: ربما إن كانت الشمس طالعة، كان الغيم موجودًا.

(1) المقاصد، ص 28-29. المعيار، ص 93-94.

(2) المقاصد، ص 29.

وكذلك المنفصلة تنقسم إلى كلية وجزئية. فالكلية مثل قولنا: كل جسم إما متحرك وإما ساكن. والجزئية مثل قولنا: الإنسان إما أن يكون في البحر، وإما أن يغرق. ويذكر الغزالي أن هذا القسم الأخير ثابت للإنسان، ولكن في بعض الأحوال فقط، وهو أن يكون في البحر، لا في البر⁽¹⁾.

وبالإضافة إلى انقسام الشرطية المتصلة والشرطية المنفصلة إلى موجبة كلية وموجبة جزئية، تنقسم كل منهما كذلك إلى سالبة كلية وسالبة جزئية⁽²⁾.

4 - في مواد الحمل

والقضية تنقسم كذلك باعتبار نسبة المحمول إلى الموضوع إلى ثلاث مواد حملية: الوجوب والإمكان والامتناع:

فالمحمول في القضية إما أن تكون نسبته للموضوع نسبة الضروري الوجود، أو نسبة الضروري العدم، أو أن لا يكون ضروريًا لا في الوجود ولا في العدم.

- فالضروري الوجود مثل قولنا: الإنسان حيوان. فإن الحيوان محمول على الإنسان، ونسبته إليه نسبة الضروري الوجود.

- والضروري العدم مثل قولنا: الإنسان حجر. فإن الحجرية محمولة على الإنسان، ونسبتها إليه نسبة الضروري العدم.

- وأما ما لا يكون ضروريًا لا وجوده ولا عدمه، فمثل قولنا: الإنسان كاتب، الإنسان ليس بكاتب.

فنسبة الكتابة إلى الإنسان نسبة الإمكان، ولا يلتفت إلى اختلاف السلب والإيجاب في اللفظ، فإن المسلوب محمول بالسلب، كما أن الموجب محمول بالإيجاب. ونسبة الحجر إلى الإنسان نسبة الامتناع. ونسبة الحيوان إليه نسبة الوجوب والضرورة.

فهذه النسب هي ما يسميها الغزالي في «المعيار» بمادة الحمل، ويقسمها فيه

(1) المرجع السابق، ص 29.

(2) المرجع السابق، ص 29.

القسمة المذكورة، كما يقسمها في «المقاصد» إلى: واجبة، وممكنة، وممتنعة. أي: إلى الوجوب، والإمكان، والامتناع⁽¹⁾.

والقضية بهذا الاعتبار إما مطلقة وإما مقيدة:

- فالمقيدة ما كان المحمول للموضوع ضروري، أو ممكن، أو موجود على الدوام لا بالضرورة.

- والمطلقة ما خلت نسبة المحمول للموضوع فيه من أي شيء من ذلك.

والقضية الضرورية تنقسم كذلك إلى: المشروطة، وغير المشروطة:

- فغير المشروطة هي ما لا شرط فيه كقولنا: «الله حي»، فإنه لم يزل ولا يزال.

- وأما المشروطة فهي ما شرط فيه وجود الموضوع كقولنا: «الإنسان حي»، فإنه ما دام الموضوع (الإنسان) موجوداً فهو حي: «فوجود الموضوع مشروط فيه ولا يفارق هذا المشروط الضروري الأول في جهة الضرورة، وإنما يفارق في دوام الموضوع لذاته أزلاً وأبداً ووجوب وجوده لنفس حقيقته». ويسمى الغزالي هذا الضروري بـ«الضروري المطلق»⁽²⁾.

ويقسم الغزالي الضروري الأخير، أعني: الضروري المشروط إلى ثلاثة:

الأول: ما يشترط فيه دوام وجود الموضوع، وهو ما ذكر توه.

الثاني: ما شرط فيه دوام كون الموضوع موصوفاً بعنوانه، كقولنا: كل متحرك متغير. فالمتحرك متغير ما دام متحركاً لا ما دامت ذاته موجودة. والفرق بين قولنا: «كل متحرك متغير»، وقولنا: «الإنسان حي» أن الشرط في الحي ذات الإنسان، بينما الشرط ها هنا ليس هو ذات المتحرك فقط، بل الذات وصفة تلحقها وهي كونه متحركاً. ذلك لأن المتحرك له ذات وجوهر من جهة ما أنه فرس أو سماء، وتلحق هذه الذات صفة من جهة ما أنه متحرك. ومن ثم فإن الذات هي غير المتحرك، وذلك خلاف الإنسان.

(1) المعيار، ص 95-97. المقاصد، ص 29-30.

(2) المعيار، ص 96.

الثالث: ما يشترط فيه وقت مخصوص إما معين أو غير معين، فقولنا: «القمرب بالضرورة منخفض» مقيد بوقت معين، وهو وقت وقوعه في ظل الأرض محجوباً بذلك عن ضوء الشمس. وكذلك قولنا: الإنسان بالضرورة متنفس، فمعناه أنه متنفس في بعض الأوقات، وذلك الوقت غير متعين⁽¹⁾.

5 - انقسام القضية باعتبار نقيضها

يقول الغزالي في المقاصد: «إن لكل قضية نقيض في الظاهر يخالفها بالإيجاب والسلب. ولكن إن قاسمها الصدق والكذب سميتا متناقضتين، وقيل: إن إحدهما نقيضة الأخرى. ونعني به أن يكذب إذا صدقت القضية. ويصدق إذا كذبت القضية»⁽²⁾. ويعرف أبو حامد القضيتان المتناقضتان في «المعيار» بأنهما: «المختلفتان بالإيجاب والسلب، على وجه يقتضي لذاته أن تكون إحدهما صادقة والأخرى كاذبة»⁽³⁾. ويعرفها في المستصفى بالقول: «كل قضيتين إذا صدقت إحدهما كذبت الأخرى بالضرورة»⁽⁴⁾. ولا يتحقق هذا التناقض، على ما يذكر الغزالي، إلا بشروط حددها في المستصفى في ستة وفي المعيار في ثمانية⁽⁵⁾ وهي:

الأول: أن تكون إحدى القضيتين سالبة والأخرى موجبة، كقولنا: العالم حادث، العالم ليس بحادث. لأنه لو قلنا: العالم حادث، العالم حادث، لا يتناقضان⁽⁶⁾.

الثاني: أن يكون الموضوع واحداً بالحقيقة، أي: في المعنى، وواحداً كذلك بالاسم واللفظ، وإلا لما وقع التناقض. فإنك تقول: الحمل يذبح ويشوى، والحمل لا يذبح ولا يشوى. وتريد بأحدهما برج الحمل، وبالأخر الحيوان المعروف، فلا يتناقضان⁽⁷⁾. ويضرب الغزالي لذلك مثلاً من الفقه في «المعيار» فيقول: «الصغيرة مولى عليها في

(1) المعيار، ص 96-97.

(2) المقاصد، ص 30.

(3) المعيار، ص 98.

(4) المستصفى، ج 1، ص 83.

(5) بإضافة الشرط الأول والشرط الأخير في المعيار. قارن ص 98 وما بعدها. المستصفى، ج 1، ص 83-84.

(6) المقاصد، ص 31. المعيار، ص 98-99.

(7) المقاصد، ص 30. المستصفى، ج 1، ص 83.

بضعها. الصغيرة ليس مولى عليها في بضعها، ويراد بإحدهما الثيب وبالأخرى البكر على منهاج إرادة الخاص بالعام، ويكون الموضوع متعددًا فلا يحصل التناقض⁽¹⁾.

الثالث: أن يكون المحمول أو الحكم واحدًا، وإلا لم تتناقضا. أما إن كان من الألفاظ المشتركة منع التناقض، كقولك: المكروه على القتل مختار، أي: له قدرة على الامتناع. والمكروه على القتل ليس بمختار، أي: مضطر. فكون اسم «المختار» مشتركًا، منع التناقض، لكونه لفظ يطلق على معنيين مختلفين، فقد يراد به القادر على الترك، وقد يراد به الذي يقدم على الشيء لشهوته وانبعاث داعية من ذاته⁽²⁾.

الرابع: أن يتساويا ولا يختلفا في الجزئية والكلية. فإنك لو قلت: عين فلان سوداء، وأردت به (الحديقة) لم يناقضه قولك: عينه ليست سوداء. إذا أردت به نفي السواد عن جميع العين⁽³⁾. أو قولك: «الزنجي أسود، الزنجي ليس بأسود، أي: ليس بأسود الأسنان»⁽⁴⁾. ويضرب الغزالي لذلك مثالاً من الفقه في المعيار فيقول: «السارق مقطوع السارق ليس بمقطوع، أي: مقطوع اليد ليس بمقطوع الرجل والأنف»⁽⁵⁾.

الخامس: أن يتساويا ولا يختلفا في القوة والفعل. فإنك لو قلت: الخمر في الدن مسكر، وتريده أن يسكر بالقوة، لا يناقضه قولك: الخمر في الدن ليس بمسكر، إذا أردت به نفي الإسكار بالفعل. والسيف في الغمد قاطع بالقوة وليس قاطعًا بالفعل⁽⁶⁾.

السادس: أن يتساويا في الإضافة في الأمور الإضافية، فإنك تقول: زيد أب، وزيد ليس بأب. وهما صادقان ولم يتناقضا بالإضافة إلى شخصين. فهو أب لعمره، وليس بأب لخالد⁽⁷⁾. ويورد الغزالي لذلك مثالاً من الفقه في المعيار والمستصفي فيقول:

(1) المعيار، ص 99.

(2) المقاصد، ص 30. المعيار، ص 99. المستصفي، ج 1، ص 83-84.

(3) المقاصد، ص 31.

(4) المستصفي، ج 1، ص 84.

(5) المعيار، ص 100.

(6) المقاصد، ص 31. المستصفي، ج 1، ص 84. المعيار، ص 101.

(7) المقاصد، ص 31. المستصفي، ج 1، ص 84. المعيار، ص 100.

«المرأة مولى عليها، المرأة ليس مولى عليها. وهما صادقان بالإضافة إلى النكاح والبيع، لا إلى شيء واحد، وإلى العصبية والأجنبي، لا إلى شخص واحد»⁽¹⁾.

السابع: أن يتساويا في الزمان والمكان⁽²⁾. أي: «ألا يكون في زمانين مختلفين كقولنا: الصبي له أسنان، ونعني به بعد الفطام، والصبي لا أسنان له ونعني به في أول الأمر». ومثاله من الفقه على ما يورد في «المعيار»: «الخمير كانت حراماً، ونعني به في الأعصار السابقة، وكانت حلالاً، ونعني به قبل نزول التحريم»⁽³⁾.

الثامن: وهو إنه إن: «كان الموضوع كلياً ولم يكن شخصياً [وجب في القضيتين (...)] أن يختلفا بالكمية، بأن تكون إحداهما كلية، والأخرى جزئية. فإنهما إذا كانتا جزئيتين، أمكن أن يصدقا في مادة الإمكان، كقولك: بعض الناس كاتب، وبعض الناس ليس بكاتب. وإذا كانتا كليتين أمكن أن يكذبا في مادة الإمكان، كقولك: كل الإنسان كاتب، وكل إنسان ليس بكاتب»⁽⁴⁾. ويقول في «المعيار»، وهذا الشرط يكون: «في القضية التي موضوعها كلي على الخصوص، فإنه يزيد في التي موضوعها كلي أن تختلف القضيتان بالجزئية والكلية مع الاختلاف في السلب والإيجاب، حتى يلزم التناقض لا محالة، وإلا أمكن أن يصدقا جميعاً كالجزئيتين في مادة الإمكان مثل قولنا: بعض الناس كاتب، بعض الناس ليس بكاتب»⁽⁵⁾.

6 - انقسام القضية باعتبار عكسها

والمقصود بعكس القضية أن يصير المحمول موضوعاً، والموضوع محمولاً، فإن حفظت الكيفية، وبقي الصدق بعينه قيل: هي قضية معكوسة، لكن إن لم يبق قيل: إنها لا تنعكس، وسمي انقلاباً لا انعكاساً.

ولما كانت القضايا المحصورة أربعة كما ذكرنا:

(1) المستصفي، ج1، ص 84. المعيار، ص 100.

(2) المقاصد، ص 31.

(3) المعيار، ص 101. المستصفي، ج1، ص 84.

(4) المقاصد، ص 31.

(5) المعيار، ص 102. المقاصد، ص 31.

- سالبة كلية، ويسميتها في المحك بـ«النافية العامة»: وهي تنعكس مثل نفسها سالبة كلية. فإذا صدق قولنا: لا إنسان واحد حجر، صدق قولنا: لا حجر واحد إنسان. لأنه لو لم يصدق لصدق نقيضه، وهو: بعض الحجر إنسان. ولكان ذلك البعض إنساناً وحجراً، وعند ذلك يكذب قولنا: لا إنسان واحد حجر، وهي القضية التي وضعناها أولاً على أنها صادقة. فدل هذا على أن السالبة الكلية تنعكس سالبة كلية⁽¹⁾. ويضرب الغزالي لذلك مثلاً آخر من الفقه في «المعيار» فيقول: «لا طاعة واحدة معصية» فيلزم أنه «لا معصية واحدة طاعة»⁽²⁾.

- أما السالبة الجزئية، ويسميتها في «المحك» بـ«النافية الخاصة»: فلا تنعكس، أي: لا يصدق عكسها. فإنه إذا صدق قولنا: ليس بعض الناس كاتباً، لم يلزم أن يصدق قولنا: إن بعض الكاتب ليس إنساناً. وكذلك قولنا: حيوان ما ليس بإنسان. فهو صادق، لكن عكسه وهو: «إنسان ما ليس بحيوان» غير صادق. ولا قولنا: «كل إنسان ليس بحيوان» يصح أن يكون عكساً لهذه القضية. ومن ثم فإن القضية السالبة الجزئية لا تنعكس لا إلى كلية ولا إلى جزئية⁽³⁾.

- وأما الموجبة الكلية ويسميتها في المحك بـ«المثبتة العامة»: فتنعكس موجبة جزئية، لا إلى نفسها، أي: لا إلى كلية. فإذا صدق قولنا: كل إنسان حيوان، صدق قولنا: بعض الحيوان إنسان، ولم يصدق قولنا: كل حيوان إنسان، إذ يوجد من الحيوانات غير الإنسان كالفرس وغيره من أنواع الحيوانات الأخرى⁽⁴⁾.

- وأما الموجبة الجزئية ويسميتها في المحك بـ«المثبتة الخاصة»: فتنعكس مثل نفسها، أي: موجبة جزئية. فإذا صدق قولنا: بعض الحيوان إنسان، صدق قولنا: بعض الإنسان حيوان. وكذلك قولنا: «بعض الناس كاتب» يلزم منه «بعض الكاتب إنسان». وقولنا: «بعض الجماد جسم» يلزم منه «بعض الجسم جماد»⁽⁵⁾.

(1) المقاصد، ص 31-32. المحك، ص 88.

(2) المعيار، ص 103.

(3) المقاصد، ص 32. المعيار، ص 104. المحك، ص 88.

(4) المقاصد، ص 32. المعيار، ص 104. المحك، ص 88.

(5) المقاصد، ص 88. المعيار، ص 104. المحك، ص 89.

ويتهي الغزالي من هذا إلى القول أن معرفة عكس القضايا أمر ضروري، لأن: «بعض المقاييس يظهر وجه إنتاجها بالعكس، وربما ينتج القياس شيئاً ومطلوبنا عكسه، فيستبين بهذا أنه مهما أنتج القياس لنا سالبة كلية فقد أنتج أيضاً عكسها، وكذلك في سائر الأقسام»⁽¹⁾.

هكذا ينتهي الغزالي من هذه الفنون الثلاثة في المنطق، التي هي عنده بمنزلة «المقدمات»، أو بمثابة «التركيب الأول» بما هو: «نظر في تركيب المعاني ليصير قضية»⁽²⁾. معتبراً إياها توطئة وتمهيداً لبيان «التركيب الثاني» بما هو: «نظر في تركيب القضايا ليصير قياساً»⁽³⁾. وهو ما سنتقل إلى بيانه مع أبي حامد الغزالي، لكن بعد أن نعرض لنقد ابن تيمية لمبحث القضايا.

IV - نقد ابن تيمية لمبحث القضايا

لما كان المنطق التقليدي ينقسم إلى ثلاثة أقسام أو مباحث: الحد والقضايا والقياس، وكان الغزالي، كما قلنا، وعلى غرار باقي المناطق المشائين، قد تابع في مظانّه المنطقية هذا التقسيم الثلاثي للمنطق، فإن ابن تيمية، وعلى خلاف ذلك، لم يفرد في مصنفاته المنطقية فصلاً خاصاً لمبحث القضايا، وإنما أدرج نقده لها ضمن نقده للقياس. غير أنه وتماشياً مع التقسيم التقليدي للمنطق الأرسطي فإننا هنا سنفرد فصلاً خاصاً لنقد ابن تيمية للقضايا، وهو نقد يمكن التمييز فيه بين أمرين: نقده للقضية الكلية، ونقده للحد الأوسط.

1 - نقد ابن تيمية للحد الأوسط

لما كان الحد الأوسط محور وعمدة نظرية القياس الأرسطي، من جهة ما أنه يتكرر في عملية القياس، فيربط بين المقدمتين، بحيث يدخل في المقدمة الكبرى والمقدمة الصغرى اللتين تشتركان فيه. فقد عمد ابن تيمية إلى توجيه نقد قوي إليه، يتوخى منه هدم نظرية القياس الأرسطي من خلال نسف ما تتمحور حوله.

(1) المعيار، ص 105.

(2) المصدر نفسه، ص 107.

(3) المصدر نفسه، ص 107.

وسعيًا لهذا الغرض، ينطلق ابن تيمية من تمييز أرسطو في التصديقات بين البديهي والنظري، معتبرًا أنه من الممتنع أن تكون التصديقات كلها نظرية لافتقار النظري إلى البديهي. وإذا كان الأمر كذلك، وكان البديهي والنظري يتمايزان، فإن الفرق بينهما إنما هو بالنسبة والإضافة، فقد يكون ما هو بديهي بالنسبة لأحدهم نظري بالنسبة للآخر، وما قد يحصل لزيد بالبداهة لا يحصل لعمره إلا بعد نظر قصير أو طويل، بل قد يتعسر حصوله لثالث. ومرد ذلك كله إلى تفاوت الناس في الإدراك، أي: تفاوتهم في قوته وسرعته، إذ من الناس من يبين غيره في سرعة التصور وقوته مباينة كبيرة.

ولما كان تفاوت الناس في قوى الأذهان أعظم من تفاوتهم في قوى الأبدان، كان بعضهم يتصور الطرفين، يعني الموضوع والمحمول، تصورًا بديهيًا تامًا من غير حاجة إلى حد أوسط. بحيث تبيّن له بذلك التصور التام «اللوازم» التي لا تبيّن للبعض الآخر إلا بنظر، أي: باستدلال وقياس من حد أوسط. يقول ابن تيمية: «وهذا يختلف باختلاف الناس، فقد يحتاج هذا [الشخص] في العلم بالزوم إلى دليل (حد أوسط) بخلاف الآخر [الذي قد لا يحتاج إليه]»⁽¹⁾.

فلا حاجة، إذن، إلى حد أوسط في القضايا البديهية، لكونها، عند من يملكون قوة عقلية أو حدس عقلي، مجرد قضايا لا تحتاج أصلًا إلى قياس يستند إلى الحد الأوسط للوصول إلى النتيجة. يقول ابن تيمية و: «البديهي من التصديقات هو ما يكفي تصور طرفيه - موضوعه ومحموله - في حصول تصديقه، فلا يتوقف على وسط يكون بينهما وهو الدليل [كما يسميه ابن سينا] الذي هو الحد الأوسط [كما يسميه المناطقة] سواء كان تصور الطرفين بديهيًا أو لم يكن»⁽²⁾. يريد بهذا ابن تيمية أنه لا حاجة لدى البعض إلى الحد الأوسط الذي يربط بين مقدمتين، ذلك لأنه إذا كانت وظيفة الحد الأوسط للقياس هي مجرد ربط للحدّين الأصغر والأكبر في النتيجة بناء على نسبته إلى الحد الأكبر في المقدمة الكبرى وإلى الأصغر في المقدمة الصغرى. فإن مثل هذه الطريقة،

(1) الرد على المنطقيين، ج 1، ص 104.

(2) الرد على المنطقيين، ص 104. الصون، ص 219.

لو صحت، ليست هي الطريقة الوحيدة للتفكير، برأي ابن تيمية، إذ يمكن للمرء التفكير السليم دون الحاجة إلى الحد الأوسط، أو الحاجة إلى نظم هذه العملية القياسية التي تستند إلى الحد الأوسط للوصول إلى النتيجة⁽¹⁾.

هذا عن عدم الحاجة إلى الحد الأوسط في القضايا البديهية. أما إذا كانت القضايا قضايا غير بديهية فإن ابن تيمية يرى أنه لما كان الغرض من القياس هو إثبات الذاتي أو العرضي اللازم للموضوع، وكان الذاتي يبين بنفسه لا يحتاج إلى حدٍّ أوسط، فإن اللازم أو اللوازم على صنفين: منها ما يثبت بوسط، ومنها ما يثبت بغير وسط، أي: أن منها ما يحتاج إلى حدٍّ أوسط، ومنها ما لا يحتاج إليه. وما لا يحتاج منها إلى وسط كان يتشابه والذاتي من هذه الجهة، أي: من جهة عدم حاجتهما معاً إلى وسط، وإذا ثبت هذا، سقط تفريق المناطق بين الذاتي واللازم، وسقطت معه دعوتهم القائلة أن العلم باللازم أو اللزوم يحتاج إلى حدٍّ أوسط⁽²⁾.

غير أن هذا لا يعني أن ابن تيمية إنما يدعو إلى ترك الاعتماد كلياً على الحد الأوسط، كلا. وإنما هو يعلم حاجة بعض الناس إليه في بعض القضايا، أي: أن ثمة من الناس من يحتاج إلى الحد الأوسط في بعض القضايا أكثر من بعضهم الآخر. بعبارة أخرى، إن من الناس من تكون عنده القضية حسية أو مجربة أو برهانية أو متواترة فلا يحتاج بالتالي إلى حدٍّ أوسط، بينما لا تعرف عند بعضهم الآخر إلا بنظر واستدلال. لكن قد يحدث أن من كان من الناس عنده القضية حسية أو مجربة أو برهانية أو متواترة يستعمل الحد الأوسط، لا لنفسه وإنما لغيره الذي لا يقتنع إلا بإيراد الحد الأوسط، فيضرب لمخاطبه الأمثال ويحتج عليه بأدلة عقلية وسمعية تكون حدًّا أوسط عند المخاطب. يقول ابن تيمية إن: «كثيراً من الناس لا يحتاج في ثبوت المحمول للموضوع إلى دليل لنفسه، بل لغيره. [وهو إنما] يبين ذلك لغيره بأدلة هو غني عنها، حتى يضرب له أمثالا (...) ويحتج عليه من الأدلة العقلية والسمعية بما يكون حدًّا أوسط عند المخاطب مما لا يحتاج إليه المستدل. بل قد يعلم الشيء بالحس ويستدل على ثبوته لغيره

(1) عناف الغمري، المنطق عند ابن تيمية، القاهرة، مصر، دار القباء، 2002، ص 130.

(2) الرد على المنطقيين، ج 1، ص 104.

بالدليل»⁽¹⁾. وإذا ثبت هذا، ثبت معه سقوط دعوى القول بضرورة الحد الأوسط في أي علم يقيني.

وإذا كان قد سبق القول بأن ابن تيمية لا يدعو إلى ترك الاعتماد كلياً على الحد الأوسط، فإنه من جهة أخرى لا يرى مانعاً من إمكان الاستغناء عن القياس المنطقي كلياً إذا ما تم تصور الحد الأوسط تصوراً تاماً، وبالتالي فلا حاجة إلى وضع قياس برهاني للوصول إلى النتيجة، وإنما يمكن التوصل إليها من خلال عملية الربط بين أطراف القضية الواحدة، وذلك بفعل تداخل الحدود أو مساواتها. ويضرب ابن تيمية مثلاً لذلك من قياس التداخل فيقول: قياس التداخل له ثلاثة حدود: الحد الأصغر، والحد الأوسط، والحد الأكبر. فإذا قيل: «كل مسكر خمر، وكل خمر حرام» ف«المسكر» مثلاً هو الحد الأصغر، و«الخمر» هو الحد الأوسط، و«الحرام» هو الحد الأكبر. والأصغر لا بد أن يكون داخلياً في الأوسط، لأنه أخص منه أو مساوياً له، والشيء يدخل في ما هو أعم وأكثر منه وفي نظيره، كما يدخل الإنسان في الحيوان، فإن الحيوان أعم، وكذلك الإنسان والناطق والضحاك متلازمة، فكل منها يتناول الآخر. إن نفس هذا التداخل، على ما يقول ابن تيمية، حاصل أيضاً في الأحكام الشرعية، فإن من شرب الخمر، ثم شرب، ثم شرب، كفاه حد واحد. والنتيجة المطلوبة هي «كل مسكر حرام»⁽²⁾.

هكذا يرفض ابن تيمية ضرورة الحاجة إلى حد أوسط في العلم بالقضايا البديهية، وكذا في العلم بثبوت اللازم للموضوع. وأن من يحتاج إليه من الناس ممن لهم قوة عقلية لا يحتاجه لنفسه، وإنما لغيره ممن لا يقتنع إلا بإيراد الحد الأوسط.

2 - نقد ابن تيمية للقضية الكلية

يرى ابن تيمية أنه لما كان المناطقة مقرين بأن العلم إنما يُتصّد بالبرهان الذي هو عندهم قياس شمولي، وكان لا علم ولا برهان يقيني إلا من قضية كلية موجبة، فقد عمد تقي الدين إلى نقد هذا القول بنقد القضية الكلية فيه. بعبارة أخرى، أن المناطقة لما كانوا مقرين بأن العلم لا يحصل إلا بالبرهان الذي هو عندهم قياس من مقدمة

(1) الرد على المنطقيين، ص 106. الصون، ص 220.

(2) الرد على المنطقيين، ج 2، ص 96-97.

هي خلاصة قضية كلية موجبة، وكان عندهم لا إنتاج من قضيتين سالتين أو جزئيتين في أي نوع من أنواع القياس سواء تعلق الأمر بصورته كالحملي والشرطي المتصل والشرطي المنفصل، أو تعلق الأمر بمادته كالقياس البرهاني أو الجدلي أو الخطابى أو الشعري، إذا كان الأمر كذلك، فإنه يتعين أولاً، برأي ابن تيمية، النظر في تلك القضية الكلية، أي: العلم ومعرفة ما إذا كانت كلية أم لا. فإن كان العلم بتلك القضية الكلية بديهياً لزم أن يكون كل واحد من أفرادها بديهياً بطريق الأولى، وإن كان نظرياً احتاج إلى علم بديهي، وهذا يفضي إلى الدور والتسلسل، وكلاهما باطل⁽¹⁾.

ويرى ابن تيمية أن هذا الفحص والنظر يتعين أن يشمل سائر القضايا الكلية التي يجعلها المناطق مبادئ البرهان، ويسمونها بـ «الواجب قبولها»، سواء كانت حسية ظاهرة، أو باطنة - لا يحسها إلا من نفسه - أو كانت من المعجرات، أو المتواترات، أو الحدسيات عند من يجعل منها ما هو من اليقينيّات «الواجب قبولها».

هكذا يرفض ابن تيمية أن تكون القضية الكلية قضية بديهية أو من البديهيات، وإنما يرى أنها هي نفسها بحاجة إلى دليل يثبت صحتها، لذلك لا يصح برأيه اعتبارها من القضايا «الواجب قبولها»، ولا الانطلاق منها كمقدمة لتحصيل النتيجة، ولا أن تكون ذات أهمية في تحصيل العلم.

هذا من جهة، من جهة ثانية فإن العلم بالنتيجة، بحسب ابن تيمية، ممكن دون حاجة إلى القضية الكلية. فالإنسان مثلاً يعلم القضايا الحسية مثل أن ضوء القمر مستفاد من الشمس إذا رأى اختلاف أشكاله عند اختلاف محاذاته للشمس، ويعلم القضايا العقلية مثل قولنا: الواحد نصف الاثنين، والكل أعظم من الجزء، والأشياء المساوية لشيء واحد متساوية، والضدان لا يجتمعان، والنقيضان لا يرتفعان ولا يجتمعان، فكل قضية من هذه القضايا إن وضعت مقدمة في البرهان كان العلم بالنتيجة ممكناً دون توسط القضية الكلية. يقول ابن تيمية: «إذا علم أن كل واحد فهو نصف كل اثنين، وأن كل اثنين نصفهم واحد، فإنه يعلم أن هذا الواحد نصف هذين الاثنين، وهلم جرا في سائر القضايا الأخرى من غير استدلال على ذلك بالقضية الكلية. وكذلك كل جزء يعلم

(1) المصدر السابق، ج 1، ص 120.

أن هذا الكل أعظم من جزئه بدون توسط القضية الكلية. وكذلك هذان النقيضان من تصورهما نقيضين فإنه يعلم أنهما لا يجتمعان. وكل أحد يعلم أن هذا العين لا يكون موجودًا معدومًا كما يعلم العين الآخر، ولا يحتاج ذلك إلى أن يستدل عليه [بمقدمة كلية] بأن كل شيء لا يكون موجودًا معدومًا معًا، وكذلك الضدان فإن الإنسان يعلم أن هذا الشيء لا يكون أسود أبيض، ولا يكون متحركًا ساكنًا كما يعلم أن الآخر كذلك. ولا يحتاج في العلم بذلك إلى قضية كلية بأن كل شيء لا يكون أسود أبيض، ولا يكون متحركًا ساكنًا، وكذلك في سائر ما يعلم تصادمهما، فإن علم تصادم المعنيين علم أنهما لا يجتمعان، فإن العلم بالقضية الكلية يفيد العلم بالمقدمة الكبرى المشتملة على الحدّ الأكبر وذلك لا يغني دون العلم بالمقدمة الصغرى المشتملة على الحدّ الأصغر. والعلم بالنتيجة وهو أن هذين المعنيين ضدان فلا يجتمعان، يمكن بدون العلم بالمقدمة الكبرى: وهو أن كل ضدين لا يجتمعان⁽¹⁾.

وبالجملة، فإن العلم بالنتيجة ممكن دون حاجة إلى القضية الكلية، وبالتالي يمكن العلم بالنتيجة دون حاجة إلى قياس برهاني من مقدمة كلية. يقول ابن تيمية: «وكذلك إذا قيل: إن هذا ممكن وكل ممكن فلا بد له من مرجح لوجوده (...) أو قيل هذا مُحَدَّث وكل مُحَدَّث فلا بد له من مُحَدَّث، فتلك القضية الكلية وهي قولنا: كل مُحَدَّث لا بد له من مُحَدَّث، وكل ممكن لا بد له من مرجح، يمكن العلم بأفرادها المطلوبة بالقياس البرهاني عندهم بدون العلم بالقضية الكلية التي لا يتم البرهان عندهم إلا بها، فيعلم أن هذا المُحَدَّث لا بد له من مُحَدَّث، وهذا الممكن لا بد له من مرجح»⁽²⁾.

هذا عن نقد ابن تيمية لقول المناطقة إنه «لا برهان إلا من قضية كلية»، أعني نقده للقضية الكلية كمقدمة في القياس البرهاني، أما عن نقده للقضية الكلية كنتيجة للقياس البرهاني، وقولهم: «إن البرهان لا يفيد إلا العلم بالكليات» وأن أشرف الكليات هي العقلية المحضة التي لا تقبل التبدل والتغيير، والتي لا تحصل إلا بالقضايا العقلية «الواجب قبولها»، فإن تقي الدين يرى أن كلامهم هذا باطل من وجوه، أهمها

(1) الصون، ص 222-223. الرد على المنطقيين، ج 1، ص 121-122.

(2) الصون، ص 224. الرد على المنطقيين، ج 1، ص 122.

أن الكليات لا وجود لها إلا في الأذهان لا في الخارج والأعيان. ثم يعتمد ابن تيمية إلى بيان ذلك من خلال ثلاثة مباحث إلهية وهي: الوجود، وقسيمه: واجب الوجود وممكن الوجود.

فأما الأول: أعني «الوجود»: فهو، برأي ابن تيمية، يشكل موضوع «العلم الإلهي» عند الفلاسفة الذي يسمونه أيضًا بـ «الفلسفة الأولى» و«الحكمة العليا» و«علم ما بعد الطبيعة». ويقسمون هذا الوجود المطلق الكلي إلى واجب الوجود، وممكن الوجود، وإلى قديم ومحدث، وجوهر وعَرَض: «وإذا كان هذا هو العلم الأعلى عندهم فهو ليس علمًا بشيء موجود في الخارج، بل علمًا بأمر مشترك بين جميع الموجودات، وهو مسمى الوجود، وذلك كمسمى «الشيء»، و«الذات»، و«الحقيقة»، و«النفس»، و«العين»، و«الماهية»، ونحو ذلك من المعاني العامة. ومعلوم أن العلم بهذا ليس هو علمًا بموجود في الخارج، لا بالخالق ولا بالمخلوق؛ وإنما هو علم بأمر مشترك كلي تشترك فيه الموجودات، ولا يوجد إلا في الذهن»⁽¹⁾. بعبارة أخرى، إن العلم الإلهي الذي موضوعه «الوجود الكلي» إنما هو علم بـ «وجود مطلق»، والوجود المطلق كـ «الإنسان الكلي المطلق»، أو «الذات المطلقة»، و«الشيء المطلق»، و«الحقيقة المطلقة» لا وجود لها في الخارج، وإنما هي أمور مقدرة في الأذهان وحسب. وكذلك «الجواهر العقلية» التي يسمونها بـ «العقول العشرة»، و«الأفلاك» التي يقولون إنها أزلية أبدية، وكذلك النفوس هي كلها أمور مقدرة في الأذهان ليس غير. فإذا كانت هذه وأمثالها هي موضوعات العلم الإلهي، وكانت هذه الموضوعات خلاصة موجودات ذهنية فقط لا موجودات معينة في الخارج، كان العلم الإلهي لا يفيد علمًا بالموجودات المعينة في الخارج، بل لا يفيد علمًا لا بالخالق ولا بالمخلوقات، أو قل، بعبارة مجملة أنه لا معلوم له في الخارج، وإنما هو علم بأمر كلية مطلقة لا توجد كلية إلا في الذهن.

الثاني: وهو واجب الوجود: الذي هو الله تعالى، والذي يعد أشرف الموجودات، ويسميه بعض الفلاسفة، ومنهم ابن سينا، بـ «واجب الوجود»، إنما وجوده وجود معين

(1) الرد على المنطقيين، ج 1، ص 140.

وليس بكلي. والكلي لا يمنع تصوّره من وقوع الشركة فيه، بينما «واجب الوجود» يمنع تصوّره من وقوع الشركة فيه. وبالتالي فإن كل من لم يعلم منه ما يمنع تصوّره من وقوع الشركة فيه، بل إنما يعلم أمر كلي مشترك بينه وبين غيره لم يكن قد علم واجب الوجود.

الثالث: وهو ممكن الوجود: والمقصود به موجودات ما تحت فلك القمر، أو موجودات العالم الأرضي، فهي كلها موجودات متغيرة ومتبدلة لا أمور كلية وثابتة. وإذا كان الأمر كذلك، وكانت جميع هذه الموجودات موجودات متغيرة ومتبدلة لا كلية ثابتة، كان كل من يدعي أنه لا يعلم إلا الكليات الثابتة لا يعلم شيئاً من هذه الموجودات المتغيرة، أي: أنها غير معلومة عنده. ثم إن البرهان إذا كان لا يفيد إلا العلم بالكليات، وكانت الكليات موجودة في الأذهان لا في الأعيان - لأنه لا يوجد في الخارج إلا الموجود المعين - كان البرهان لا يفيد العلم بشيء من الأعيان، أي: لا يعلم به موجود من الموجودات الخارجية أصلاً، وإنما يعلم به أمور موجودة ومقدرة في الذهن ليس غير.

قصارى القول، إن القائل بأنه لا علم إلا بالكليات لا علم له لا بـ«واجب الوجود» ولا بـ«ممكن الوجود»، أي: لا علم لهم لا بالخالق ولا بالمخلوقات. وقد أخطأ المشاؤون عندما اعتبروا كمال النفس يحصل بهذا العلم الذي لا يفيد شيئاً من الموجودات. وقد علّق ابن تيمية على هذا الكلام بالقول: «وأي كمال للنفس في مجرد تصور هذه الأمور العامة الكلية إذا لم تتصور أعيان الموجودات المعينة الجزئية؟ وأي علم في هذا برب العالمين الذي لا تكمل النفوس إلا بمعرفته وعبادته محبة وذلّاً»⁽¹⁾.

لكن إذا كان ابن تيمية قد نقض القضية الكلية سواء في وضعها كمقدمة للقياس البرهاني أو كنتيجة له، وانتهى من كل ذلك إلى نفس القول القائل أنه لا علم إلا بقياس من قضية كلية، فإنه من جهة أخرى لم يعدم فائدتها وأهميتها والاحتياج إليها في مجالين اثنين على الأقل: الدين والرياضيات.

(1) المصدر السابق، ص 142.

فأما الأول: أي: المجال الديني، فيذكر ابن تيمية أنه لا يمكن لأحد أن ينكر أهمية القضية الكلية وورودها بكلام وأقوال الأنبياء. فهو يقول، وأما: «المواد المعلومة بأقوال الأنبياء فإنه يظهر الاحتياج إلى القضية الكلية، كما إذا أردنا بيان «تحريم النبيذ المتنازع فيه»، فيقال: «النبيذ مسكر» و«كل مسكر حرام». أو قلنا: «إنه خمر» و«كل خمر حرام»⁽¹⁾. فالقضية الكلية القائلة: «كل مسكر خمر وكل خمر حرام» التي وردت في قول النبي ﷺ⁽²⁾ قد ظن بعض الناس أن النبي ﷺ أوردتها على طريقة النظم المنطقي، والحال أن المسلمين قد علموا أن «كل خمر حرام» بالنص والإجماع من غير حاجة إلى معرفة ذلك بالقياس المنطقي. ويذكر ابن تيمية أنه: «إنما شك بعضهم في أنواع من الأشربة المسكرة، كالنبيذ المصنوع من العسل والحبوب وغير ذلك (...) فأجابهم النبي ﷺ بقضية كلية بين بها أن «كل ما يُسكر فهو محرم». وبين أيضًا أن «كل ما يُسكر فهو خمر». وهاتان قضيتان كليتان صادقتان متطابقتان العلم بأيهما كان يوجب العلم بتحريم كل مسكر، إذ ليس العلم بتحريم كل مسكر متوقفًا على العلم بهما جميعًا، فإن من علم أن النبي ﷺ قال: «كل مسكر حرام»، وهو من المؤمنين به، علم أن «النبيذ المسكر حرام». ولكن قد يحصل له الشك: هل أراد القدر العاشر أو أراد جنس المسكر؟ وهذا - على ما يذكر ابن تيمية - شك في مدلول قوله. فإن علم مراده ﷺ علم المطلوب»⁽³⁾.

وأما الثاني: أي: مجال الرياضيات، فيقر ابن تيمية أن المناطق: «لم يبق معهم إلا الأوليات التي هي البديهيات العقلية، والأوليات الكلية إنما هي قضايا مطلقة في الأعداد والمقادير ونحوها مثل قولهم: الواحد نصف الاثنين، والأشياء المساوية لشيء واحد متساوية ونحو ذلك، وهي مقدّرات في الذهن ليست في الخارج كلية»⁽⁴⁾. ثم يضيف، أنه إذا كانت: «براهينهم القياسية لا تدل على شيء دلالة مطّردة يقينية سالمة عن الفساد إلا في هذه المواد الرياضية. فإن علم الحساب الذي هو علم بالكم

(1) الرد على المنطقيين، ج 1، ص 123. الصون، ص 225.

(2) أخرجه مسلم في الأشربة.

(3) الرد على المنطقيين، ج 1، ص 124. الصون، ص 226.

(4) الصون، ص 316.

المتفصل، والهندسة التي هي علم بالكم المتصل، علم يقيني لا يحتمل النقيض ألته مثل جمع الأعداد وقسمتها وضربها ونسبة بعضها إلى بعض (...) فهذه الأمور وأمثالها مما يتكلم فيه الحساب أمر معقول مما يشترك فيه ذوو العقول، وما من أحد من الناس إلا يعرف منه شيئاً فإنه ضروري في العلم، ولهذا يمثلون به في قولهم: الواحد نصف الاثنين، ولا ريب أن قضاياها كلية واجبة القبول لا تنتقض البتة»⁽¹⁾.

لكن بالرغم مما أقره ابن تيمية ها هنا من مزايا في العلم الرياضي، فإن منافعه وفوائده تبقى في نهاية التحليل منافع وفوائد دنيوية لا دينية، فهو، برأيه، وعند الاشتغال به إنما تحصل للنفس لذة، هي من جنس لذة اللعب واللهو، وتجعل النفس تتمرس وتعتاد على العلم والقضايا الصحيحة والقياس السليم، وترويض الذهن على الإدراك العقلي الصحيح. يقول ابن تيمية، إن في الاشتغال بالعلم الرياضي إنما: «تلتذ النفس بذلك كما تلتذ بغير ذلك، فإن الإنسان يلتذ بعلم ما لم يكن علمه، وسماع ما لم يكن سمعه، إذا لم يكن مشغولاً عن ذلك بما هو أهم عنده منه، كما قد يلتذ بأنواع من الأفعال التي هي من جنس اللهو واللعب. وأيضاً ففي الإدمان على معرفة ذلك تعتاد النفس العلم الصحيح والقضايا الصحيحة الصادقة والقياس المستقيم. فيكون في ذلك تصحيح الذهن والإدراك، وتعود النفس أنها تعلم الحق وتقبله، لتستعين بذلك على المعرفة التي هي فوق ذلك»⁽²⁾.

إن جملة هذه الفوائد، على ما يذكر ابن تيمية، ما يجعل منافع العلم الرياضي منافع دنيوية لا دينية، لكن ومع هذه الفوائد الدنيوية فإنه يبقى علماً غير نافع من وجوه: فهو لا يفيد علماً بشيء في الخارج، وقد كان فيثاغوراس وأتباعه الذين يسمون «أصحاب العدد» يعتقدون أن الأعداد المجردة موجودة خارج الذهن، ثم تبين لأفلاطون وأصحابه غلط ذلك، وظنوا أن الماهيات المجردة كـ «الإنسان المطلق» و«الفرس المطلق» موجودات خارج الذهن، وأنها أزلية أبدية في عالم المثل، ثم تبين لأرسطو وأتباعه غلط ذلك، فقالوا: بأن الماهيات المطلقة موجودة

(1) الصون، ص 238-239. الرد على المنطقيين، ج 1، ص 143.

(2) الصون، ص 240. الرد على المنطقيين، ج 1، ص 145.

في الخارج مقارنة ومحايثة لوجود الأشخاص. وقد سار على هذا المسار المشاؤون والمتأخرون من أتباعه، وهذا أيضاً غلط كبير، لأن ما في الخارج ليس بكلي أصلاً، وإنما هو الموجود المعين.

وابن تيمية إنما يريد من كل هذا بيان بطلان قول المدرسة الفيتاغورية القائلة بالأعداد المجردة، والمدرسة الأفلاطونية القائلة بالماهيات المجردة، والمدرسة الأرسطية القائلة بالماهيات المطلقة المحايثة والمباطنة لوجود الأعيان والأشخاص. والشيخ إنما يرمي من وراء ذلك كله إثبات أن هذه الماهيات إنما وجودها في الذهن لا في الخارج، وأن ما يوجد في الخارج هي الجزئيات المعينة لا الكليات المطلقة، وبالتالي فإن ما يدّعون من أن العلم بالكليات هو العلم الحق إنما هي دعوى باطلة، لكون العلم الحق هو العلم بالجزئي أو الجزئيات، وأن الكلي إنما يتحصل من الجزئي المعين. يقول ابن تيمية: «فنحن لو لم ندرك بالحس إلا إحراق هذه النار وهذه النار، لم ندرك أن كل نار محرقة. فإذا جعلنا هذه قضية كلية وقلنا: كل نار محرقة، لم يكن لنا طريق يعلم به صدق هذه القضية الكلية علماً يقينياً إلا والعلم بذلك ممكن في الأعيان المعينة بطريق الأولى»⁽¹⁾. وهذا معناه أن الجزئي المحسوس هو مصدر المعرفة والعلم اليقيني لا الأمر الكلي العقلي.

ويذكر ابن تيمية أن المشائين المسلمين قد أخطأوا عندما تابعوا ربط أرسطو بين الكليات والعلم اليقيني الحق، فقالوا: بأنه لا علم إلا بالكلي أو الكليات، وأن الله يعلم الكليات ولا يعلم الجزئيات على ما ذهب إليه ابن سينا وغيره. يقول ابن تيمية: «ومن لم يثبت للرب إلا معرفة الكليات، كما يزعمه ابن سينا وأمثاله، وظن ذلك كمالاً للرب، وكذلك يظنه كمالاً للنفس بطريق الأولى، لا سيما إذا قال: إن النفس لا تدرك إلا الكليات، وإنما يدرك الجزئيات البدن، فهذا في غاية الجهل. وهذه الكليات التي لا تعرف بها الجزئيات الموجودة لا كمال فيها البتة. والنفس إنما تحب معرفة الكليات لتحيط بها بمعرفة الجزئيات؛ فإذا لم يحصل ذلك لم تفرح النفس بذلك»⁽²⁾.

(1) الرد على المنطقيين، ج 1، ص 125. الصون، ص 227.

(2) الرد على المنطقيين، ج 1، ص 147. الصون، ص 242.

ولئن كان ابن تيمية قد اعتبر أن المشائين المسلمين أخطأوا عندما تابعوا ربط أرسطو بين الكليات والعلم اليقيني الحق، وقالوا بأنه لا علم إلا بالكلي أو الكليات، وأن الله يعلم الكليات ولا يعلم الجزئيات على ما ذهب إليه ابن سينا وغيره، فإن الرجل، أعني صاحب الرد، قد أدرك ما ينطوي عليه هذا الكلام - الذي يرجع لأرسطو - من صلة بين المنطق الأرسطي والميتافيزيقا اليونانية، وما وقع فيه المشاؤون المسلمون من غلط كبير عندما تبنوا هذا المنطق الذي يختلف أفقه الميتافيزيقي اليوناني مع الأفق الميتافيزيقي الإسلامي.

بعد هذا الاستطراد، نعود إلى ما كنا بصدد فنقول: إن ابن تيمية إذا كان قد انتهى إلى تأكيد القول بأن العلم الرياضي، من الناحية الدنيوية، علم غير نافع من جهة ما أنه لا يفيد علماً بشيء في الخارج، فإنه من جهة أخرى علم لا يطلب لذاته، ولا يحصل به كمال النفس وسعادتها الأخروية من الناحية الدينية. يقول ابن تيمية: «إن هذا العلم وهو الذي تقوم عليه براهين صادقة لكن لا تكمل بذلك النفس، ولا تنجو من عذاب ولا تنال به سعادة». ويستدل ابن تيمية على عدم منفعة العلم الرياضي بقول أبي حامد الغزالي عندما قال: «هي علوم صادقة لا منفعة فيها، ونعوذ بالله من علم لا ينفع وبين ظنون كاذبة لا ثقة بها وإن بعض الظن إثم». ثم يوضح ابن تيمية كلام الغزالي هذا فيقول إنما: «يشيرون بالأولى [أي: العلوم الصادقة التي لا منفعة فيها] إلى العلوم الرياضية، وبالثاني [أي: العلوم التي هي ظنون كاذبة لا ثقة بها] إلى ما يقولونه في الإلهيات وفي أحكام النجوم ونحو ذلك»⁽¹⁾.

ومهما يكن من أمر، فإن الملاحظ أن ابن تيمية لم يكتف بالإقرار بأهمية وفائدة والحاجة إلى القضية الكلية في المجالين الديني والرياضي، وإنما أقر كذلك بفكرة الكلي نفسها عندما قال إن: «من أخص صفات العقل التي فارق بها الحس، إذ الحس لا يعلم إلا معيناً، والعقل يدركه كلياً مطلقاً، لكن بواسطة التمثيل، ثم العقل يدركها كلها مع عزوب الأمثلة المعينة عنه، لكن هي في الأصل إنما صارت في ذهنه كلية عامة بعد تصوره لأمثال معينة من أفرادها»⁽²⁾.

(1) الصون، ص 240. الرد على المنطقيين، ج 1، ص 144-145.

(2) الصون، ص 318. الرد على المنطقيين، ج 2، ص 67. وانظر: مناهج البحث عند مفكري الإسلام، ص 174 وما بعدها.

ويرى ابن تيمية أن المناطق قد أخطأوا كذلك عندما اعتبروا أن القضايا الكلية وحدها قضايا مشتركة وعامة يُحتج بها على المنازع، وأما القضايا المعلومة بالتواتر والتجربة والحواس إنما هي قضايا تخص من علمها ولا تكون حجة على غيره، والحال أن هذا التفريق باطل برأي تقي الدين الذي يعتبر هذا التمييز أصلاً من أصول الإلحاد والكفر، لكون ما نقل عن الأنبياء بالتواتر من المعجزات وغيرها التي منها القرآن الكريم، وما تواتر عن النبي ﷺ من أحاديث ليس حجة عند هؤلاء. دليلهم في ذلك قول الواحد منهم إن: «هذا لم يتواتر عندي فلا تقوم به الحجة علي، وليس ذلك بشرط»⁽¹⁾. وبالتالي فإن هذه الآثار غير معلومة لنا. وهذا بحسب ابن تيمية إنما هو كلام يفضي إلى إنكار كل ما يعلمه أهل الحديث والسنة من الآثار النبوية المنقولة والمتواترة عن النبي ﷺ والصحابة والتابعين لهم بإحسان.

والواقع أن هذا الموقف المستفاد من المنطق الأرسطي - المشائي الذي يلغي تماماً الحديث والسنة والأقوال المروية والمتواترة بالسمع عن النبي ﷺ ما جعله هدفاً لعدد من الفقهاء المسلمين، ومنهم أحمد بن تيمية، ممن نذروا أنفسهم للدفاع عن الإسلام والعقيدة الإسلامية، حيث أكد تقي الدين ها هنا في معرض ردّه على هذا الكلام على صدق القضايا المتواترة، وأن صدقها لا يوجب فيها البرهان للتثبت من صحتها، وأن هذه القضايا منها الخاصة والعامة، أي: منها ما هو خاص بمن يحصل له، ومنها ما يشترك فيه مع غيره من عامة الناس، وأن المتواترات في التصديق مثل التجريبات والحسيات سواء منها الظاهر أو الباطن، التي تنقسم هي بدورها إلى خاصة وعامة:

أما الحسيات، فمعلوم أنه ليس ما رآه زيد أو شمه أو ذاقه أو لمسّه من الحسيات الظاهرة مشترك بينه وبين غيره من الناس، وكذلك ما يجده في نفسه من حسيات باطنة من جوع وعطش، أو من لذة وألم، ليس فيه اشتراك بينه وبين غيره، وإنما هي أمور خاصة به، لا اشتراك فيها. فما ذاقه مثلاً هذا الشخص ليس هو المعين الذي ذاقه هذا، إذ كل إنسان يذوق ما في بطنه. ولكن عامة الناس يشتركون في معرفة جنس ذلك. معنى هذا أن ثمة من الحسيات ما قد تكون مشتركة بين عامة الناس، غير أن هذا المشترك

(1) الصون، ص 220. الرد على المنطقيين، ج 1، ص 112.

يمكن التمييز فيه كذلك بين نوعين اثنين: بين العين والنوع. أي: أن الاشتراك قد يكون في عين المعلوم المدرك، مثل الاشتراك في رؤية الشمس والقمر والكواكب، واشتراك أهل البلد الواحد في رؤية ما عندهم من جبل وجامع ونهر وغير ذلك من الأمور المخلوقة أو المصنوعة. أو اشتراكهم في سماع الرعد وما يروونه من البرق مما يشترك فيه أهل المكان الواحد في رؤية المعين وسمعه. وقد يكون الاشتراك في رؤية النوع وسمعه، أي: في نوع المعلوم المدرك كالاشتراك في معرفة الجوع والعطش، والري والشبع، واللذة والألم. وكسماع الرعد ورؤية البرق الذي يحصل في زمان ومكان يكون غير ما يحصل في زمان آخر ومكان آخر.

وما يجري على الحسيات يجري على المتواترات، إذ أن الأمور المعلومه بالتواتر قد يشترك فيها عامة الناس، كاشتراكهم في العلم بوجود مكة ونحوها من البلاد المشهورة، واشتراكهم في وجود البحر في الوقت الذي تجد فيه أن أكثره لم يسبق أن رآه، واشتراكهم في العلم بوجود موسى وعيسى ومحمد، والعلم بنبوتهم، ونحو ذلك. فإن هؤلاء قد تواتر خبرهم إلى عامة الناس بالسمع فاشتراكوا في معرفته.

ونفس الأمر بالنسبة للتجريبيات، إذ عامة الناس قد جربوا أن شرب الماء يحصل معه الري، وأن قطع العنق يحصل معه الموت، وأن الضرب الشديد يوجب الألم. فهذه القضايا قضايا كلية مشتركة، لكن العلم بها تجريبي خاص. فالحس إنما يدرك رباً معيناً، وموت شخص معين، وألم شخص معين، أما كون كل من فعل به ذلك يحصل له مثل ذلك فهي قضية كلية لا تعلم بالحس، بل بما يتركب من الحس والعقل.

ويذهب ابن تيمية إلى أن المناطق قد أخطأوا عندما جعلوا هذه القضايا الثلاث خاصة بمن تحصل له، ثم أقروا أنه لا يجوز ولا يصح أن تكون حجة. والحال أن صدق القضايا المتواترة لا يختلف عن صدق القضايا الحسية والتجريبية، وأن هناك الكثير من القضايا الحسية معلومة لدى بعض الناس بطريقة مريئة، ومعلومة لدى البعض الآخر بطريق الخبر دون طريق الرؤية والمعانية، ومع ذلك يحصل بها التصديق، لكونها أصبحت من القضايا المشهورة. ونفس الشيء يقال عن المنقول عن الأنبياء بالتواتر، فليس من الضروري أن يعاينها كل الناس حتى يحصل التصديق بها.

وأن هذه القضايا الثلاث يحصل فيها اختصاص واشتراك، وبالتالي فإن قول المنطقة بأن قضاياهم الكلية وحدها هي القضايا الصادقة والمشاركة أو العامة دون غيرها من المتواترات والحسيات والتجريبيات، إنما هو كلام باطل، لأن في هذه اختصاص واشتراك مما لا يعلمونه. فعدم العلم ليس علماً بالعدم، أي: أن عدم علمهم بالمشارك في المتواترات لا يعني أنه علم منهم بعدم ذلك، أو بعدم علم غيرهم به. يقول ابن تيمية: «فهؤلاء يقولون هذه غير معلومة لنا كما يقول من يقول من الكفار إن معجزات الأنبياء غير معلومة لهم. وهذا لكونهم لم يطلبوا السبب الموجب للعلم بذلك، وإلا فلو سمعوا ما سمع أولئك وقرأوا الكتب المصنفة التي قرأها أولئك لحصل لهم من العلم ما حصل لأولئك. وعدم العلم ليس علماً بالعدم، وعدم الوجدان لا يستلزم عدم الوجود. فهم إذا لم يعلموا ذلك لم يكن هذا علماً منهم بعدم ذلك، ولا بعدم علم غيرهم به»⁽¹⁾.

ويرى ابن تيمية أن أصل ومنشأ خطأ المنطقة ومعهم الفلاسفة بشأن قولهم بالكلية والقضية الكلية تمييزهم في الوجود بين جنسين: الموجود الذهني والموجود الخارجي، وجعلهم لكل موجود من هذه الموجودات علم يخصه، فاصطلحوا على الأول بالإمكان الذهني، وعلى الثاني بالإمكان الخارجي، وقالوا: بأن للإمكان الذهني وجوداً ذهنياً وإمكاناً ذهنياً، فتصوروا ماهية مجردة بنفسها من حيث هي هي، من غير أن تكون ثابتة في الخارج ولا في الذهن. يقول ابن تيمية: «ومن هنا يغلط كثير ممن يسلك سبيلهم حيث يظن أن ما عنده من القضايا الكلية صحيح، ويكون عند التحقيق ليس كذلك. وهم يتصورون الشيء بعقولهم، ويكون ما تصوّروه معقولاً بالعقل، فيتكلمون عليه. ويظنون أنهم تكلموا في ماهية مجردة بنفسها من حيث هي هي من غير أن تكون ثابتة في الخارج ولا في الذهن، فيقول: (الإنسان من حيث هو هو)، و(الوجود من حيث هو هو)، و(السواد من حيث هو هو)، ونحو ذلك. ويظنون أن هذه الماهية التي جردوها عن جميع القيود السلبية والثبوتية محققة في الخارج على هذا التجريد. وذلك غلط كغلط أولهم فيما جردوه من العدد والمثل الأفلاطونية

(1) الرد على المنطقيين، ج 1، ص 114. الصون، ص 220.

وغيرها. بل هذه المجردات المسلوب عنها كل قيد ثبوتي وسلبى لا تكون إلا مقدرة في الذهن»⁽¹⁾.

وإن قال أحد أنه يمكن افتراض «إنسان» مجرد عن الوجودين الخارجي والذهني، قيل له: إن هذا الفرض في الذهن أيضًا، وهو مثل سائر الممتنعات في الذهن التي لا يمكن أن يكون لها وجود في الخارج، مثل أن يفرض موجودًا لا واجبًا ولا ممكنًا، ولا قائمًا بنفسه ولا بغيره، ولا مباينًا لغيره ولا مجانبًا له. فهذه كلها فرضيات في الذهن، لكن لا وجود لها في الخارج. وبالتالي: «فليس كل ما يفرضه الذهن أمكن وجوده في الخارج؛ وليس كل ما حكم به الإنسان على ما يقدره ويفرضه في ذهنه يكون حكمًا صحيحًا على ما يوجد في الخارج؛ ولا كل ما أمكن تصوُّر الذهن له يكون وجوده في الخارج»⁽²⁾. وإنما يمكن للذهن أن يتصور أشياء ويقدرها مع علمه بامتناعها في الخارج، أو مع علمه بإمكانها في الخارج، أو مع عدم علمه بالامتناع الخارجي والإمكان الخارجي. وهذا ما يسميه ابن تيمية بالإمكان الذهني⁽³⁾. حيث يميز الرجل في هذا السياق بين وجودين ممكنين: وجود في الذهن ويسميه الإمكان الذهني. ووجود خارج الذهن ويسميه الإمكان الخارجي. يقول ابن تيمية: «فإن الإمكان يستعمل على وجهين: إمكان ذهني، وإمكان خارجي. فالإمكان الذهني [هو] أن يعرض الشيء على الذهن فلا يعلم امتناعه، بل يقول: «يمكن هذا»، لا لعلمه بإمكانه، بل لعدم علمه بامتناعه، مع أن ذاك الشيء قد يكون ممتنعًا في الخارج. وأما الإمكان الخارجي، فأن يعلم إمكان الشيء في الخارج. وهذا يكون بأن يعلم وجوده في الخارج، أو وجود نظيره، أو وجود ما هو أبعد عن الوجود منه. فإذا كان الأبعد عن قبول الوجود موجودًا، ممكن الوجود، فالأقرب إلى الوجود منه أولى»⁽⁴⁾.

انطلاقًا من هذا التمييز في الإمكان الخارجي بين الأقرب في الوجود والأبعد فيه، وجعل الأقرب في الوجود أولى بإمكان الوجود من الأبعد، أي: أنه إذا كان الأبعد عن

(1) الرد على المنطقيين، ج2، ص 67. الصون، ص318.

(2) الرد على المنطقيين، ج2، ص 67.

(3) الرد على المنطقيين، ج2، ص 67.

(4) الرد على المنطقيين، ج2، ص 67-68. الصون، ص318-319.

قبول الوجود موجوداً، ممكن الوجود، فإن الأقرب إلى الوجود أولى منه، انطلاقاً من هذا يقرر ابن تيمية أنه إذا كان الذهن يعتقد بإمكان الوجود الأبعد، فإن الأولى به أن يقر بالوجود الأقرب مثل إمكان وجود المعاد والبعث واليوم الآخر وما سوى ذلك. ويسوق ابن تيمية عدداً من الآيات القرآنية في رسم طرق القرآن في بيان إمكان المعاد، والبعث واليوم الآخر فيقول: «وهذه طريقة القرآن في بيان إمكان المعاد، يبين ذلك بهذه الطرق، فتارة يخبر عمن أماتهم ثم أحياهم: ﴿وَإِذْ قُلْتُمْ يَمُوتُ سَيِّدُنَا قُلْنَا لَا تَعْلَمُونَ أَلَا نَحْنُ اللَّهُ وَآلَاءُ نَقُصُّ عَلَيْكَ لَقَدْ قُلْتُمْ أَفَ سَاءَ مَا يَحْكُمُ بَيْنَنَا يَوْمَ الْقِيَامَةِ فَعَلَّمَ الْإِنسَانَ مَا لَمْ يَعْلَمُ﴾ (1) وكما أخبر عن المضروب بالبقرة بقوله: ﴿فَقُلْنَا أَضْرِبُوهُ بِبَعْضِهَا كَذَلِكَ يُخَيِّئُ اللَّهُ لِلْمُؤْمِنِينَ﴾ (2). وكما أخبر عن: ﴿الَّذِينَ خَرَجُوا مِنْ دِيَارِهِمْ وَهُمْ أُلُوفٌ حَذَرَ الْمَوْتِ فَقَالَ لَهُمُ اللَّهُ مُوتُوا ثُمَّ أَحْيَاهُمْ﴾ (3). وكما أخبر عن: ﴿كَأَلَيْكَ مَكْرٌ عَلَى قَوْمٍ وَهِيَ خَاوِيَةٌ عَلَى عُرُوشِهَا قَالَ أَنَّى يُعْطِي هَذِهِ اللَّهُ بَعْدَ مَوْتِهَا قَامَتْهُ اللَّهُ مِائَةَ عَامٍ ثُمَّ بَعَثَهُ قَالَ كَمْ لَبِثْتَ قَالَ لَبِثْتُ يَوْمًا أَوْ بَعْضَ يَوْمٍ قَالَ بَلْ لَبِثْتَ مِائَةَ عَامٍ فَانْظُرْ إِلَى طَعَامِكَ وَشَرَابِكَ لَمْ يَتَسَنَّهْ وَانْظُرْ إِلَى حِمَارِكَ وَلِنَجْعَلَكَ آيَةً لِلنَّاسِ وَانْظُرْ إِلَى الْعِظَامِ كَيْفَ نُنشِزُهَا ثُمَّ نَكْسُوهَا لَحْمًا فَلَمَّا تَبَيَّنَ لَهُ قَالَ أَعْلَمُ أَنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ (4). وعن إبراهيم: ﴿قَالَ إِبْرَاهِيمُ رَبِّ أَرِنِي كَيْفَ تُحْيِي الْمَوْتَى قَالَ أُولَئِكَ ثُبُورٌ وَلَئِنْ لَيْتَ لِمَنْ تَلْبِسُ قُلُوبَ قَوْمٍ فَأَخَذُوا بِظُلُمَاتِ الْقُلُوبِ يَلْبِسُونَ ظُلُومًا لِلظُّلُمِ قُلُوبًا فَأَلَمْ يَكُنْ لَهُ قُلُوبٌ فَحَسْبُ الْظُّلُمِ﴾ (5). وكما أخبر عن أصحاب الكهف أنهم: ﴿وَلَبِثُوا فِي كَهْفِهِمْ ثَلَاثَ مِائَةٍ سِنِينَ وَازْدَادُوا تِسْعًا﴾ (6). وقال تعالى: ﴿وَكَذَلِكَ أَعْرَضْنَا عَنْهُمْ لِيَعْلَمُوا أَنَّ وَعْدَ اللَّهِ حَقٌّ وَأَنَّ السَّاعَةَ لَا رَيْبَ فِيهَا إِذْ يَتَنَزَّلُونَ مِنْهُمُ آمُرُهُمْ﴾ (7) (...) فهذه إحدى الطرق التي بين الله بها إمكان المعاد» (8).

(1) سورة البقرة، الآية: 55-56.

(2) سورة البقرة، الآية: 73.

(3) سورة البقرة، الآية: 243.

(4) سورة البقرة، الآية: 259.

(5) سورة البقرة، الآية: 260.

(6) سورة الكهف، الآية: 25.

(7) سورة الكهف، الآية: 21.

(8) الرد على المنطقيين، ج2، ص 68-69. الصون، ص 319.

وبعد أن أتى ابن تيمية بآيات أخرى عديدة في بيان طرق القرآن الكريم، إمكان المعاد أشار إلى أن ما عند النُّظار من أهل الكلام والفلسفة من الدلائل العقلية على المطالب الإلهية قد جاء القرآن بما فيها من الحق، وما هو أكمل وأبلغ منها على أحسن وجه، مع تنزُّهه عن الأغلاط الكثيرة الموجودة عند هؤلاء. فإن أخطاءهم فيها كثيرة جدًا، بل إن ظلالهم وجهلهم أكثر من هداهم وعلمهم. ويستشهد ابن تيمية في هذا الصدد بما قاله الرازي في آخر عمره في كتاب «أقسام الذات» حينما قال: «لقد تأملت الطرق الكلامية والمناهج الفلسفية، فما رأيتها تشفي عليلًا ولا تروي غليلًا. ورأيت أقرب الطرق طريقة القرآن - أقرأ في الإثبات: ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾⁽¹⁾ ﴿إِلَيْهِ يَصْعَدُ الْكَلِمُ الطَّيِّبُ﴾⁽²⁾.

واقراً في النفي: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾⁽³⁾ ﴿وَلَا يُحِيطُونَ بِهِ عِلْمًا﴾⁽⁴⁾. ومن جرب مثل تجربتي عرف مثل معرفتي⁽⁵⁾.

وينتهي ابن تيمية من كل ذلك إلى القول أن الإمكان الخارجي يعرف بالوجود لا بمجرد عدم العلم بالامتناع على ما ذهب إليه بعض النُّظار من المتكلمين - ومنهم الآمدي - الذين عندما يريدون إثبات إمكان أمر ما يقولون: «لو قدرنا هذا لم يلزم منه ممتنع» معتبراً أن: «هذه القضية [هي قضية] شرطية غير معلومة، فإن كونه لا يلزم منه محذور ليس معلوماً بالبدئية، ولا أقام عليه دليلاً نظرياً»⁽⁶⁾.

وبعد أن انتقد ابن تيمية طريق النُّظار من المتكلمين ومنهم الآمدي، انتقد كذلك طريق الفلاسفة ومنهم ابن سينا والرازي فيما أوردوه بشأن الإمكان الخارجي الذي يثبتوه بمجرد إمكان تصوره في الذهن. وذلك عندما أثبتوا وجود موجود معقول غير محسوس في الخارج. يقول ابن تيمية: «وأبعد من إثباته الإمكان الخارجي بالإمكان الذهني ما يسلكه طائفة من المتفلسفة والمتكلمة، كابن سينا والرازي وغيرهما، في

(1) سورة طه، الآية: 5.

(2) سورة فاطر، الآية: 10.

(3) سورة الشورى، الآية: 11.

(4) سورة طه، الآية: 110.

(5) الرد على المنطقيين، ج2، ص 70-71. الصون، ص 320.

(6) الرد على المنطقيين، ج2، ص 71.

إثبات الإمكان الخارجي بمجرد إمكان تصوّره في الذهن⁽¹⁾. فيقول في نقده لابن سينا بهذا الشأن: إن ابن سينا وأتباعه لما أرادوا إثبات موجود في الخارج معقول لا يكون محسوسًا بحال استدلوا على ذلك بتصور الإنسان الكلي المطلق المتناول للأفراد الموجودة في الخارج، والحال، على ما يقول ابن تيمية، أن هذه الموجودات المعقولة لا وجود لها في الخارج، وإنما توجد في الذهن وحسب، وأنه ليس كل ما يتصوّره الذهن يكون موجودًا في الخارج، وإنما الذهن يتصور ما يمتنع وجوده في الخارج. ويورد ابن تيمية أمثلة في ذلك كتصور الجمع بين التقيضين والضدّين مع أنه يمتنع وجود هذا الجمع في الخارج⁽²⁾.

وبعد أن انتقد ابن تيمية ابن سينا بشأن الإمكان الخارجي انتقد كذلك الرازي بهذا الصدد فقال: «وقد تبع الرازي [ابن سينا] على الاستدلال بهذا، واستدل هو وغيره على إمكان ذلك بأن قال: يمكن أن يقال: الموجود إما أن يكون مجانبًا لغيره وإما أن يكون مابئنًا لغيره، وإما أن لا يكون لا مجانبًا ولا مابئنًا. فظنوا أنه بإمكان هذا التقسيم العقلي يستدل على إمكان وجود كل من الأقسام في الخارج، وهذا غلط. فإن هذا التقسيم كقول القائل: الموجود إما أن يكون واجبًا وإما أن يكون ممكنًا، وإما أن لا يكون واجبًا ولا ممكنًا. وإما أن يكون قديمًا وإما أن يكون محدثًا. وإما أن لا يكون قديمًا ولا محدثًا. وإما أن يكون قائمًا بنفسه وإما أن يكون قائمًا بغيره، وإما أن لا يكون قائمًا بنفسه ولا بغيره. وأمثال ذلك من التقسيمات التي يقدّرها الذهن. ومعلوم أن هذا لا يدل على إمكان وجود موجود [في الخارج] لا واجب ولا ممكن، ولا قديم ولا حادث، ولا قائم بنفسه ولا بغيره»⁽³⁾.

وينتهي ابن تيمية من هذا النقد لِنُظَار المتكلمة والفلاسفة بشأن طرقهم في إثبات الإمكان الخارجي إلى القول في صيغة سؤال استنكاري: «فأين طرق هؤلاء في إثبات الإمكان الخارجي من طريقة القرآن»⁽⁴⁾. مبينًا أن طرق المناطقة والمتكلمة والفلاسفة

(1) الرد على المنطقيين، ج2، ص 70-71. الصون، ص320.

(2) الرد على المنطقيين، ج2، ص 71.

(3) الرد على المنطقيين، ص71-72.

(4) الرد على المنطقيين، ص 72. الصون، ص321.

إنما يروم منها أصحابها إخراج الناس عما فطروا عليه من المعارف اليقينية، والبراهين العقلية، وما جاءت به الرسل من الأخبار الإلهية عن الله تعالى واليوم الآخر. فهم يثبتون لله من الوجود ما يستلزم الجمع بين النقيضين مثل قولهم أن الله: «لا هو مبين للمخلوقات، ولا بجانب لها، ولا يشار إليه، ونحو ذلك من القضايا السلبية التي يصفون بها رب العالمين مما لا يتضمن وصفه بصفة كمال، بل [بصفات] تشاركه فيها الممتنعات والمعدومات، وتستلزم كون الموصوف بها أن يكون معدومًا، بل ممتنعًا»، فخالفوا بكلامهم هذا صريح المعقول وصحيح المنقول. ومع ذلك تجدهم لا يكتلون من جعل مثل هذه الخيالات والقضايا الفاسدة: «أصولًا عقلية فيعارضون بها ما أرسل الله به رسله، وأنزل به كتبه من الآيات، وما فطر الله عليه عباده، وما تقوم عليه الأدلة العقلية التي لا شبهة فيها»⁽¹⁾.

وبالجملة، فإن هؤلاء المناطقة والمتكلمة والفلاسفة، بحسب ابن تيمية، قد: «سلموا بهذه الأصول [الفاسدة] وأفسدوا بها العلوم العقلية والسمعية. [في الوقت الذي نجد فيه] أن مبنى العقل على صحة الفطرة وسلامتها، ومبنى [السمع] على تصديق الأنبياء صلوات الله عليهم»⁽²⁾. ثم يضيف الشيخ أن ما حملة الأنبياء في جماع رسالتهم إنما هو جامع للأدلة السمعية والعقلية التي تعلم بها المطالب الإلهية، وهو ما لا يلقى لدى من خالفهم من هؤلاء. يقول ابن تيمية: «ثم الأنبياء - صلوات الله عليهم - كملوا للناس الأمرين، فدلّوهم على الأدلة العقلية التي بها تعلم المطالب الإلهية التي يُمكنهم علمهم بها بالنظر والاستدلال، وأخبروهم مع ذلك من تفاصيل الغيب بما يعجزون عن معرفته بمجرد نظرهم واستدلالهم. وليس تعليم الأنبياء - صلوات الله عليهم - مقصورًا على مجرد الخبر، كما يظنه كثير من النظار. بل هم يبنّوا من البراهين العقلية التي بها تعلم العلوم الإلهية ما لا يوجد عند هؤلاء البتة. فتعليمهم - صلوات الله عليهم - جامع للأدلة العقلية والسمعية جميعًا بخلاف الذين خالفوهم. فإن تعليمهم غير مفيد للأدلة العقلية والسمعية مع ما في نفوسهم من الكبر الذي ما هم بباليغ»⁽³⁾.

(1) الرد على المنطقيين، ج2، ص 72. الصون، ص 321.

(2) الرد على المنطقيين، ج2، ص 72. الصون، ص 321.

(3) الرد على المنطقيين، ج2، ص 72-73. الصون، ص 321.

ويرى ابن تيمية أن اعتقاد الفلاسفة بأن ما يتصورونه في أذهانهم موجود في الخارج جعلهم يصنفون علومهم إلى ثلاثة أنواع بحسب قربها أو بعدها عن المادة أو المحسوس، وهي: العلم الطبيعي، والعلم الرياضي، وعلم ما بعد الطبيعة. فالعلم الطبيعي عندهم هو أدنى هذه العلوم لكونه لا يتجرد عن المادة، لا في الذهن ولا في الخارج، مثل كلامهم في الجسم وأحكامه وأقسامه. وأما العلم الرياضي - مثل علم الحساب والهندسة - فهو أوسط هذه العلوم، لكونه وإن تجرد عن المادة، ففي الذهن لا في الخارج؛ فمن المعلوم عندهم أنه لا يوجد في الخارج ذو مقدار إلا جسمًا، لكن يمكن تجريد هذا المقدار في النفس. وأما أسمى وأعلى هذه العلوم عندهم فهو ما يسمونه «علم ما بعد الطبيعة» باعتبار الاستدلال العلمي، و«ما قبل الطبيعة» باعتبار الوجود العيني، ويسمونه كذلك «العلم الإلهي» و«الفلسفة الأولى» و«الحكمة العليا» وهو ما تجرد عن المادة في الذهن والخارج⁽¹⁾.

ويرى ابن تيمية أن هذه العلوم الثلاثة لا يوجد منها ما يفيد علمًا بمعلومات موجودة في الخارج إلا العلم الطبيعي. وأما الرياضي المجرد في الذهن فهو الحكم بمقادير ذهنية لا وجود لها في الخارج. وأما علم ما بعد الطبيعة، وهو ما جردوه عن المادة في الذهن والخارج، فلا يفيد علمًا بموجود في الخارج، وإنما هو خلاصة ما تصوّروه من أمور مقدرة في أذهانهم لا حقيقة لها في الخارج. لهذا، على ما يقول ابن تيمية: «كان منتهى نظرهم وآخر فلسفتهم وحكمتهم هو الوجود المطلق الكلي أو المشروط بسلب جميع الأمور الوجودية»⁽²⁾. وبالتالي فموضوع العلم الإلهي عندهم الناظر في الوجود ولو أحقه هو الوجود الكلي المنقسم إلى جوهر وعَرَض، وعلة ومعلول، وقديم وحادث. وهذا لا وجود له في الخارج، وإنما يوجد في الذهن وحسب.

وبالجملة، فإن ما أسموه «العلم الأعلى» لا يفيد علمًا إلا بموجود مقدر في الذهن، بينما الله تعالى الذي هو «العلي الأعلى» فله وجود ثبوتي لا عدمي، ويوصف بصفات ثبوتية تليق به، وله وجوده المعين في الخارج؛ بينما «واجب الوجود» الذي يثبتونه،

(1) الرد على المنطقيين، ج2، ص73-74.

(2) الرد على المنطقيين، ص74. الصون، ص322.

فإما أن يجعلوه وجودًا مجردًا عن كل قيد ثبوتي وعدمي، وإما أن يجعلوه مقيدًا بالأمور السلبية دون الثبوتية، كما قال ابن سينا وغيره. والحال أن «واجب الوجود» بهذا الاعتبار إنما يوجد في الذهن لا في الخارج، لأنه يمتنع ثبوت موجود خارجي لا يوصف بشيء من الأمور الثبوتية، أو لا من الثبوتية ولا من السلبية. ومن ثم فإن ما يثبتونه ويجعلونه «واجب الوجود» إنما هو ممتنع الوجود، ولكن يفرض في الذهن كما تفرض سائر الممتنعات⁽¹⁾.

تلك، إذن، أهم جوانب نقد ابن تيمية لمبحث القضايا الأرسطية أوجزناها قدر الإمكان، فلنتقل الآن إلى النظر في مبحث القياس.

(1) الرد على المنطقيين، ج 2، ص 74.

الفصل الخامس

في القياس

I - القياس، وانقسامه إلى مادة وصورة عند الغزالي

يرى الغزالي أن النظر في القياس ينحصر في ركنين، منهما يكون تركيبه، أي: أن القياس إنما يتركب من أمرين: صورة، ومادة. فمادة القياس هي المقدمات اليقينية والصادقة، وصورته هي تلك النظم والتأليفات للمقدمات على نحو من الترتيب مخصوص. وتبعاً لهذا التقسيم للقياس، يقسم الغزالي النظر فيه إلى أربعة مستويات:

النظر الأول: في صورة القياس. ويسمى في المحك وفي المستصفى بـ«النظم»⁽¹⁾.

النظر الثاني: في مادة القياس.

النظر الثالث: في مغالطات القياس.

النظر الرابع: في بعض لواحق القياس.

ونحن ها هنا، طلباً للاختصار، وطلباً للوقوف فقط على ما يتصل عن قرب بموضوع الكتاب، سنستثني عرض النظر الثالث المتعلق بالقياس المغالطي، ونكتفي بعرض النظر الأول والثاني المتعلقين بصورة القياس ومادته، والنظر الرابع المتعلق ببعض لواحق القياس.

(1) المحك، ص 69. المستصفى، ج 1، ص 85-86.

النظر الأول: في صورة القياس.

على غرار باقي المناطق المشائين، يرى الغزالي في «المقاصد» كما في «المعيار»، أن العلم إنما هو تصور وتصديق، بينما نراه في «المحك» يستعيز عن هذين المصطلحين المنطقيين بمصطلحين آخرين استعارهما من معجم اللغويين والنحويين، فاستبدل التصور بالمعرفة، والتصديق بالعلم، قائلاً: «فلنسم الأول (التصور) معرفة ولنسم الثاني (التصديق) علماً، مُتَأَسِّين فيه بقول النحاة: إن المعرفة تتعدى إلى مفعول واحد إذ تقول: عرفت زيداً، والظن يتعدى إلى مفعولين إذ تقول: ظننت زيداً عالماً. والعلم أيضاً يتعدى إلى مفعولين فتقول: علمت زيداً عدلاً، فهو من باب الظن لا من باب المعرفة. هذا هو الوضع اللغوي وإن كانت عبارة أهل النظر (المنطق) بهما في استعمال أحدهما بدلاً عن الآخر»⁽¹⁾. ويقول في المستصفى: «فلا بأس أن يصطلح على التعبير عن هذين الضربين بعبارتين مختلفتين، فإن حق الأمور المختلفة أن تختلف ألفاظها الدالة عليها، إذ الألفاظ مثل المعاني، فحقها أن تحادى بها المعاني. وقد سمي المنطقيون معرفة المفردات «تصوراً» ومعرفة النسبة الخبرية بينهما «تصديقاً»، فقالوا: العلم إما تصور، وإما تصديق. وسمى بعض علمائنا (المتكلمة) الأول: معرفة، والثاني: علماً تأسياً بقول النحاة في قولهم: المعرفة تتعدى إلى مفعول واحد، إذ تقول: «عرفت زيداً»، والظن يتعدى إلى مفعولين، إذ تقول: «ظننت زيداً عالماً»، ولا تقول: ظننت زيداً، ولا: ظننت عالماً. والعلم من باب الظن، فتقول: علمت زيداً عدلاً. والعادة في هذه الاصطلاحات مختلفة (...) فلا مشاحة في الألقاب»⁽²⁾.

ويرى الغزالي أن الأول: أي: التصور (المعرفة) علم بذوات الأشياء، والثاني: أي: التصديق (العلم) علم بنسبة تلك الذوات بعضها إلى بعض بسلب أو إيجاب ويسمى تصديقاً. وأن المطلوب من المعرفة لا يقتنص إلا بالحد، بينما المطلوب من العلم الذي يتطرق إليه التصديق والتكذيب لا يقتنص إلا بالبرهان. وبالتالي فإن البرهان والحد هما الآلة التي بها يقتنص سائر العلوم المطلوبة⁽³⁾.

(1) المحك، ص 67-68.

(2) المستصفى، ج 1، ص 46.

(3) المصدر نفسه، ص 47.

وبالجملة، فإن التصور إنما ينال بالحد، بينما التصديق ينال بالحجة. والحجة ثلاثة أنواع: قياس، واستقراء، وتمثيل. وبهذا فإن القياس هو أحد أنواع الحجج الثلاثة، والملاحظ هنا أن الغزالي يستعمل الحجة بمعنى الاستدلال. ويعرفها، أي: يعرف الحجة بكونها: «ما يؤتى بها في إثبات ما تمس الحاجة إلى إثباته من العلوم التصديقية»⁽¹⁾. ويعرف القياس بأنه: «عبارة عن أقاويل ألفت تأليفاً يلزم من تسليمها بالذات قول آخر اضطراراً»⁽²⁾. ويعرفه في المعيار بأنه: «قول مؤلف إذا سلم ما أورد فيه من القضايا لزم عنه لذاته قول آخر (نتيجة) اضطراراً»⁽³⁾. أما في «المحك» فيعرفه بأنه «عبارة عن أقاويل مخصوصة ألفت تأليفاً مخصوصاً ونظمت نظماً مخصوصاً بشرط مخصوص يلزم منه رأي (النتيجة) هو مطلوب الناظر»⁽⁴⁾. وأما قضاياها، أعني قضايا القياس، فإنها تسمى كذلك، أي: تسمى قضايا، قبل أن توضع أو ترد في الحجة، فإن وردت فيها سميت مقدمات. وأما القول اللازم عن الوضع، فإنه يسمى قبل اللزوم بالمطلوب، ويسمى بعد اللزوم بالنتيجة.

ويرى الغزالي أن أقل ما ينتظم منه القياس مقدمتان يتطرق إليهما الصدق والكذب، وأقل ما تنحل إليه المقدمة لفظان مفردان، يوضع أحدهما موضوعاً أو مخبراً عنه موصوفاً، ويوضع الآخر محمولاً أو خبراً أو وصفاً. وبذلك انقسم القياس إلى مقدمتين، وانقسمت كل مقدمة إلى مفردين ينسب أحدهما إلى الآخر، وكل مفرد هو خلاصة معنى يُدل عليه بلفظ، لذلك كان يتعين ضرورة أن ينظر في المعاني المفردة وأقسامها، وفي الألفاظ المفردة ووجوه دلالتها، وينظر في حكم المقدمة وشروطها، ثم يتم جمع المقدمتين لصياغة قياس منهما، ثم ينظر بعدها في كيفية الصياغة الصحيحة للنظم»⁽⁵⁾.

والغزالي يقسم القياس إلى قسمين: اقتراني واستثنائي: فالاقتراني هو القياس

(1) المعيار، ص 108.

(2) المقاصد، ص 33.

(3) المعيار، ص 108.

(4) المحك، ص 69. وانظر كذلك: ص 90.

(5) انظر: المصدر نفسه، ص 70.

الحملي المركب من قضيتين أو مقدمتين يشتركان في حدٍّ واحد. وأما الاستثنائي فنوعان: شرطي متصل، وشرطي منفصل⁽¹⁾. وبذلك تكون أنواع القياس أربعة: حملي، وشرطي متصل، وشرطي منفصل، وقياس خلف. وإليك بيان الغزالي لأنواع القياس قبل الانتقال إلى بيان بقية أنواع الحجج والاستدلالات، أعني بذلك الاستقراء، والتمثيل. ولتكن البداية بالنوع الأول من أنواع القياس وهو القياس الحملي.

1 - القياس الحملي (الاقتراضي)

أ - القياس الحملي وأجزأؤه المفردة

قلنا: إن القياس الاقتراضي، كما يورد الغزالي، قياس حملي مركب من قضيتين أو مقدمتين، يشتركان في حدٍّ واحد، ومثاله قولنا: كل جسم مؤلف، وكل مؤلف محدث. وإذن فكل جسم محدث. فهذا القياس مركب من مقدمتين: الأولى قولنا: كل جسم مؤلف. والثانية قولنا: كل مؤلف محدث. وكل مقدمة من هاتين المقدمتين مكونة من جزأين هما: الموضوع والمحمول: فالموضوع في المقدمة الأولى هو لفظ: «جسم»، والمحمول فيها هو لفظ: «مؤلف». أما الموضوع في المقدمة الثانية فهو لفظ: «مؤلف»، وأما المحمول فيها فهو لفظ: «محدث». وبذلك تكون مجموع الأحاد أو الأجزاء التي تنحل إليه هذه المقدمات أربعة. وإذا علمنا أن واحدًا من هذه الأجزاء يتكرر في المقدمتين معًا، صار مجموع الأجزاء التي تنحل إليه المقدمات ثلاثة فقط، وهو أقل ما يمكن أن ينحل إليه القياس.

وإذن، فأقل ما يلتزم منه القياس وينتظم مقدمتان، وأقل ما تتكون منه المقدمة جزآن: أحدهما هو الموضوع، والآخر هو المحمول، مع وجود جزء واحد من الأجزاء مشتركًا، بحيث يتكرر في المقدمتين. لأنه إن لم يكن ثمة واحد من الأجزاء يتكرر في المقدمتين تباينت المقدمات ولم تتداخل، وبالتالي لم تلزم منهما نتيجة. فإذا قلنا في المقدمة الأولى مثلاً: كل جسم مؤلف، ولم يتكرر في المقدمة الثانية لا لفظ «جسم» ولا لفظ «مؤلف»، وقلنا مثلاً: كل إنسان حيوان، لم تلزم من المقدمتين نتيجة.

(1) المعيار، ص 108. المقاصد، ص 33.

وكباقي المناطق المشائين، يؤكد الغزالي على أن الأجزاء الثلاثة التي تنحل إليها مقدمات القياس تسمى بالحدود، وهي ثلاثة: فالجزء المشترك في المقدمتين يسمى بالحد الأوسط، ويسميه في «المحك» وفي «المستصفى» بالعلة⁽¹⁾. وأما الآخران فيسمى أحدهما بالحد الأكبر، والآخر بالحد الأصغر. فالحد الأصغر يكون موضوعاً في النتيجة، بينما الأكبر يكون محمولاً فيها. وقد سمي الحد الأكبر أكبراً لأنه يكون أعم من الموضوع أو مساوياً له، ولا يصح أن يكون الموضوع أعم من المحمول، لأنه لو وضع كذلك لكان كاذباً بالضرورة كقولك: كل حيوان إنسان، بينما عكسه هو الصحيح، وهو قولك: كل إنسان حيوان⁽²⁾.

هذا، وقد سميت المقدمتين، اللتين يلتئم منهما القياس الحملية، باسمين مختلفين اشتقا من اسمي الحدّين المختلفين فيهما، وهما الأكبر والأصغر، ولم يشتق اسمهما من الحد الأوسط (العلة) لأنه مشترك فيهما، فسميت المقدمة التي يذكر فيها الحد الأكبر، وهو محمول النتيجة، بالمقدمة الكبرى، وسميت المقدمة التي يذكر فيها الحد الأصغر، وهو موضوع النتيجة، بالمقدمة الصغرى. ويضرب الغزالي ها هنا مثالين: أحدهما عقلي، والآخر من الفقه لبيان الحدود الثلاثة المذكورة فيقول: «فالقياص الذي أوردنا فيه ثلاثة حدود: الجسم والمؤلف والمحدث. والمؤلف هو الحد الأوسط، والجسم هو الأصغر، والمحدث هو الحد الأكبر. وقولنا: كل جسم مؤلف هي المقدمة الصغرى، وقولنا: كل مؤلف محدث هي المقدمة الكبرى، واللازم عنه هو التقاء الحدّين الواقعيين على الطرفين وهو المطلوب أولاً والنتيجة آخرًا، وهو قولنا: فكل جسم محدث. [وأما] مثاله من الفقه: كل مسكر خمر، وكل خمر حرام، فكل مسكر حرام، فالمسكر والخمر والحرام حدود القياس، والخمر هو الحد الأوسط، والمسكر هو الحد الأصغر، والحرام هو الحد الأكبر، وقولنا: كل مسكر خمر هي المقدمة الصغرى، وقولنا: كل خمر حرام هي المقدمة الكبرى، فهذه قسمة للقياس باعتبار أجزائه المفردة»⁽³⁾.

(1) انظر: المحك، ص 91 وما بعدها. المستصفى، ج 1، ص 86.

(2) المعيار، ص 109-110. المقاصد، ص 33.

(3) المعيار، ص 110-111.

ب - أشكال القياس الحملية

تختلف أشكال القياس الحملية باختلاف موضع الحد الأوسط في مقدماته: فالحد الأوسط (العلة) إما أن يكون محمولاً (حكماً) في إحدى المقدمتين موضوعاً (محكوماً عليه) في الأخرى، فيسمى شكلاً أولاً. وإما أن يكون محمولاً (حكماً) في المقدمتين معاً، ويسمى بالشكل الثاني. وإما أن يكون موضوعاً (محكوماً عليه) فيهما، ويسمى بالشكل الثالث. ويقول في المستصفي: «إن العلة إما أن توضع محكوماً عليها في المقدمتين (الشكل الثالث) أو محكوماً بها في المقدمتين (الشكل الثاني)، أو توضع حكماً في إحداهما، محكومة في الأخرى (الشكل الأول)»⁽¹⁾.

واليك بيان الغزالي للأشكال الثلاثة، التي يسميها في «المحك» وفي «المستصفي» بالنظم الثلاثة، المنتجة من القياس دون الأشكال والنظم الأخرى منه غير المنتجة.

الشكل الأول:

وخاصية هذا الشكل، على ما يذكر الغزالي في «المقاصد» و«المعيار»، أمور ثلاثة: إما أن تكون في الحد الأوسط (العلة) بحيث يكون محمولاً (حكماً) في المقدمة الأولى موضوعاً (محكوماً عليه) في الثانية، وإما أن تكون في مقدماته بحيث تكون الصغرى جزئية موجبة والكبرى كلية موجبة، أو سالبة، وإما في نتائجه بحيث ينتج المطالب الأربعة وهي: الإيجاب الكلي، والسلب الكلي، والإيجاب الجزئي، والسلب الجزئي. والخاصية التي لا يشاركه فيها أي شكل من الشكلين الآخرين بحيث إن مقدماته تكون سالبة جزئية.

هذا عن خصائص هذا الشكل الذي يسميه في «المحك» وفي «المستصفي» بـ «النظم الأول»، وأما عن المنتج منه فأربعة أضرب، وهي متى كانت المقدمتان: الصغرى موجبة، والكبرى موجبة، أو كانت الصغرى موجبة كلية والكبرى سالبة كلية، أو كانت الصغرى موجبة جزئية والكبرى موجبة كلية، أو كانت الصغرى موجبة جزئية والكبرى سالبة كلية. وأما ما عدا هذه التركيبات والأضرب الأربعة المنتجة، فلا يكون

(1) المستصفي، ج 1، ص 87.

منها قياس منتج أبداً في هذا الشكل الذي ينتج المحصورات الأربعة كلها، يعني:
الموجبة الكلية، والسالبة الكلية، والموجبة الجزئية، والسالبة الجزئية.

الضرب الأول: ويكون من موجبتين كليتين، فينتج موجبة كلية.

كل إنسان حيوان

وكل حيوان جسم

كل إنسان جسم.

وفي مثال آخر له:

كل جسم مؤلف

وكل مؤلف حادث

فإذن، كل جسم حادث.

الضرب الثاني: ويكون من كليتين، الصغرى موجبة، والكبرى سالبة، فينتج سالبة كلية.

كل جسم مؤلف

ولا مؤلف واحد قديم

لا جسم واحد قديم.

الضرب الثالث: ويكون من موجبتين، الجزئية هي الصغرى، والكلية هي الكبرى، فينتج موجبة جزئية.

بعض الموجودات مؤلف

كل مؤلف محدث

بعض الموجودات محدث.

الضرب الرابع: من جزئية موجبة هي الصغرى، وكلية سالبة هي الكبرى، فينتج سالبة جزئية.

بعض الموجودات مؤلف

ولا مؤلف واحد أزلي

ليس كل موجود أزلي⁽¹⁾.

ويورد الغزالي في المقاصد جدولاً بأضرب هذا الشكل، أعني الشكل الأول، مستعملاً الحروف والرموز بدل المواد والقضايا المعينة، وهو ما يفيد أن الرجل كان على دراية بالمنطق الصوري أو الرمزي الأرسطي. وإليك الجدول:

صغرى	مثالها	كبرى	مثالها	نتيجة
موجبة كلية	كل [أ] [ب]	موجبة كلية	كل [ب] [ج]	ينتج موجبة كلية هي كل [أ] [ج]
موجبة كلية	كل [أ] [ب]	سالبة كلية	لا شيء من [ب] [ج]	ينتج سالبة كلية هي لا شيء من [أ] [ج]
موجبة كلية	كل [أ] [ب]	موجبة جزئية	بعض ما هو [ب] [ج]	هذا الضرب عقيم لأن الكبرى جزئية
موجبة كلية	كل [أ] [ب]	سالبة جزئية	بعض ما هو [ب] ليس [ج]	هذا عقيم أيضاً لما سبق
موجبة جزئية	بعض [أ] [ب]	موجبة كلية	كل [ب] [ج]	ينتج موجبة جزئية هي بعض ما هو [أ] [ج]
موجبة جزئية	بعض [أ] [ب]	موجبة جزئية	بعض ما هو [ب] [ج]	هذا عقيم لأن المقدمتين جزئيتان
موجبة جزئية	بعض [أ] [ب]	سالبة جزئية	ليس كل [ب] [ج]	هذا عقيم لما سبق

(1) انظر: المقاصد، ص 35. المعيار، ص 112-113.

موجبة جزئية	بعض [أ] [ب]	سالبة كلية	لا شيء من [ب] [ج]	يتنج سالبة جزئية هي ليس كل [أ] [ج]
سالبة كلية	لا شيء من [أ] [ب]	موجبة كلية	كل [ب] [ج]	عقيم
سالبة كلية	لا شيء من [أ] [ب]	موجبة جزئية	بعض [ب] [ج]	عقيم
سالبة كلية	لا شيء من [أ] [ب]	سالبة كلية	لا شيء من [ب] [ج]	عقيم
سالبة كلية	لا شيء من [أ] [ب]	سالبة جزئية	ليس كل [ب] [ج]	عقيم
سالبة جزئية	ليس كل [أ] [ب]	موجبة كلية	كل [ب] [ج]	عقيم
سالبة جزئية	ليس كل [أ] [ب]	موجبة جزئية	بعض [ب] [ج]	عقيم
سالبة جزئية	ليس كل [أ] [ب]	سالبة كلية	لا شيء في [ب] [ج]	عقيم
سالبة جزئية	ليس كل [أ] [ب]	سالبة جزئية	ليس كل [ب] [ج]	عقيم

ويرى الغزالي في «القسطاس المستقيم» أن هذا الشكل الأول من القياس الذي يسميه بهذا الكتاب بالميزان الأكبر، أنه ميزان موجود ومذكور بالقرآن الكريم، استعمله إبراهيم الخليل مع نمrod عند ادعائه الإلهية، وأن الغزالي تعلمه من القرآن وليس من المنطق اليوناني أو المشائي. يقول الغزالي: «اعلم أن الميزان الأكبر هو ميزان الخليل صلوات الله عليه وسلامه الذي استعمله مع نمrod فمne تعلمنا هذا الميزان، لكن بواسطة القرآن. وذلك أن نمrod ادَّعى الإلهية، وكانت الإلهية عنده بالاتفاق عبارة عن القادر

على كل شيء. فقال إبراهيم: الإله إلهي لأنه يحيي ويميت وهو القادر عليه وأنت لا تقدر عليه. فقال: ﴿أَنَا أُحْيِي وَأُمِيتُ﴾ يعني أنه يحيي النطفة بالوقاع ويميت بالقتل، فعلم إبراهيم ﷺ أن ذلك يعسر عليه فهم بطلانه، فعدل إلى ما هو أوضح عنده. فقال: ﴿فَأَتَكَ اللَّهُ يَأْتِي بِالسَّمْسِ مِنَ الْمَشْرِقِ فَأَتِيهَا مِنَ الْمَغْرِبِ فَبُهِتَ الَّذِي كَفَرَ﴾⁽¹⁾. وقد أثنى الله عليه فقال: ﴿وَتِلْكَ حُجَّتُنَا آتَيْنَاهَا إِبْرَاهِيمَ عَلَى قَوْمِهِ﴾⁽²⁾ فعلمت من هذا أن الحجة والبرهان في قول إبراهيم وميزانه. فنظرت في كيفية وزنه (...) فرأيت في هذه الحجة أصليين قد ازدوجا فتولد منهما نتيجة هي المعرفة، إذ القرآن مبناه على الحذف والإيجاز. ثم يضيف الغزالي: «وكمال صورة هذا الميزان أن تقول: كل من يقدر على إطلاع الشمس فهو الإله، فهذا أصل. وإلهي هو القادر على الإطلاع، وهذا أصل آخر. فلزم من مجموعهما أن إلهي هو الإله دونك يا نمرود»⁽³⁾. وفي بيان آخر لهذا الاستدلال: كل مطلع إله، وربّي مطلع، فإذا نبي هو إله. فالمطلع صفة الرب، وقد تم الحكم على المطلع الذي هو صفته بالإلهية، فيلزم منه الحكم على ربي بالإلهية. وهذا البرهان، يعني: «برهان الخليل صلوات الله عليه برهان صحيح وميزانه ميزان صادق»⁽⁴⁾. ويحدّد الغزالي هذا الميزان بالقول: «كل مقام حصلت فيه معرفة بصفة الشيء، وحصلت معرفة أخرى بثبوت حكم لتلك الصفة، فيتولد منهما معرفة ثالثة بثبوت الحكم على الموصوف بالضرورة»⁽⁵⁾.

الشكل الثاني:

وشرط هذا الشكل، على ما يقول الغزالي في «المقاصد» و«المعيار»، أن تختلف المقدمتان في الكيفية، فتكون إحداها سالبة والأخرى موجبة، على أن تظل الكبرى كلية. بعبارة أخرى للغزالي أن ما يميز هذا الشكل، الذي يسميه في المحك بـ «النظم

(1) سورة البقرة، الآية: 258.

(2) سورة الأنعام، الآية: 83.

(3) القسطاس المستقيم، ص 9-10. وشكل هذا القياس كالتالي: كل من يقدر على إطلاع الشمس فهو إله (المقدمة الكبرى)، وإلهي هو القادر على إطلاع الشمس (المقدمة الصغرى). إلهي هو الإله دونك يا نمرود (النتيجة).

(4) المصدر نفسه، ص 12.

(5) المصدر نفسه، ص 11.

الثاني»، هو أن الحدَّ الأوسط فيه محمولاً على الطرفين. ويقول في المحك باصطلاحه، إن شرط هذا النظم: «أن تكون العلة، أعني المعنى المتكرر في المقدمتين حكماً في المقدمتين، أعني أن يكون خبراً فيهما ولا يكون مبتدأ في أحدهما خبراً في الآخر، ولا مبتدأ فيهما جميعاً»⁽¹⁾. غير أن هذا الشكل لا يكون منتجاً إلا إذا كان محمولاً على أحدهما بالسلب، وعلى الآخر بالإيجاب، فيشترط اختلاف المقدمتين في الكيفية، يعني في السلب والإيجاب، فلا تكون النتيجة عندئذ إلا سالبة. وهو على أربعة أضرب كذلك.

الضرب الأول: ويكون من كليتين: الموجبة هي الصغرى، والسالبة هي الكبرى، فينتج سالبة كلية.

كل جسم مؤلف

ولا أزلي واحد مؤلف

فلا جسم واحد أزلي.

وفي مثال آخر له:

كل جسم منقسم

ولا نفس واحد منقسم

فلا جسم واحد نفس.

الضرب الثاني: ويكون من كليتين: السالبة هي الصغرى، والموجبة هي الكبرى، والنتيجة سالبة كلية.

لا أزلي واحد مؤلف

كل جسم مؤلف

لا أزلي واحد جسم.

وفي مثال آخر له:

(1) المحك، ص 92. المستصفى، ج 1، ص 88.

لا جسم واحد منفك عن الأعراض
وكل أزلي منفك عن الأعراض
فإذن، لا جسم واحد أزلي.

الضرب الثالث: ويكون من جزئية وكلية. على أن تكون الصغرى جزئية موجبة،
والكبرى كلية سالبة، فينتج جزئية سالبة.

بعض الموجودات منقسم
ولا نفس واحد منقسم
بعض الموجودات ليس بنفس.
وفي مثال آخر له:

موجود ما مؤلف
ولا أزلي واحد مؤلف
فإذن، موجود ما ليس بأزلي.

الضرب الرابع: ويكون من جزئية وكلية، على أن الصغرى جزئية سالبة، والكبرى
كلية موجبة، فينتج جزئية سالبة.

لا كل موجود مؤلف
كل جسم مؤلف
لا كل موجود جسم.
وفي مثال آخر له:

موجود ما ليس بجسم
وكل متحرك جسم

فإذن، بعض الموجودات ليس بمتحرك⁽¹⁾.

(1) المقاصد، ص 38-39. المعيار، ص 115-118.

ويرى الغزالي في «القسطاس المستقيم» أن هذا الشكل الثاني من القياس الذي يسميه بهذا الكتاب بالميزان الأوسط، إنما هو موجود ومذكور بالقرآن الكريم استعمله أيضاً: «إبراهيم الخليل عليه السلام حيث قال: ﴿لَا أُحِبُّ الْآفِلِينَ﴾»⁽¹⁾. ثم يضيف: «وكمال صورة هذا الميزان أن القمر آفل والإله ليس بآفل، فالقمر ليس بإله. ولكن القرآن على الإيجاز والإضمار مبناه، لكن العلم بنفي الإلهية عن القمر لا يصدر ضرورياً إلا بمعرفة هذين الأصلين، وهو أن القمر آفل وأن الإله ليس بآفل، فإذا عرفت الأصلين صار العلم بنفي الإلهية عن القمر ضرورياً»⁽²⁾. ف: «هذا الميزان [على ما يشدد الغزالي] صادق والمعرفة الحاصلة منه بهذا الطريق من الوزن ضرورية»⁽³⁾. أما حده، على ما يذكر الغزالي، فهو: «أن كل مثلين وصف أحدهما بوصف فسلب ذلك الوصف عن الآخر فهما متباينان، أي: أحدهما يسلب ذلك الوصف عن الآخر ولا يوصف به».

ويذكر الغزالي أن الله تعالى قد علم نبيه محمد ﷺ الوزن بهذا الميزان في مواضع كثيرة من القرآن اقتداء بالخليل ﷺ:

إحداها: قوله تعالى لنبيه: ﴿قُلْ فَلِمَ يُعَذِّبُكُمْ بِذُنُوبِكُمْ بَلْ أَنْتُمْ بَشَرٌ مِمَّنْ خَلَقَ﴾⁽⁴⁾. وذلك: «أنهم ادَّعَوْا أنهم أبناء الله، فعلمه الله تعالى كيفية إظهار خطابهم بالقسطاس المستقيم. فقال: ﴿قُلْ فَلِمَ يُعَذِّبُكُمْ بِذُنُوبِكُمْ﴾ وكمال صورة هذا الميزان أن النبيين لا يعذبون وأنتم معذبون، فإذا لستم أبناء [الله]. فهنا أصلان: إما أن النبيين لا يعذبون، فيعرف بالتجربة، وإما أنتم معذبون فيعرف بالمشاهدة، ويلزم منهما ضرورة نفي النبوة»⁽⁵⁾.

ثانيها: قوله تعالى: ﴿قُلْ يٰٓأَيُّهَا الَّذِينَ هَادَوْا إِن رَّعَمْتُمْ أَنْكُمْ أَوْلِيَاءُ لِلَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ﴾⁽⁶⁾. وذلك: «أنهم ادَّعَوْا

(1) سورة الأنعام، الآية: 76.

(2) القسطاس المستقيم، ص 14. وشكل هذا القياس كالتالي: إن القمر آفل (المقدمة الكبرى)، والإله ليس بآفل (المقدمة الصغرى)، فالقمر ليس بإله (النتيجة).

(3) المصدر نفسه، ص 14.

(4) سورة المائدة، الآية: 18.

(5) القسطاس المستقيم، ص 15.

(6) سورة الجمعة، الآية: 6-7.

الولاية، وكان من المعلوم أن الولي يتمنى لقاء وليه، وكان من المعلوم أنهم لا يتمنون الموت الذي هو سبب اللقاء، فلزم ضرورة أنهم ليسوا أولياء الله. وكمال صورة هذا الميزان أن يقال: كل ولي يتمنى لقاء وليه، واليهودي ليس يتمنى لقاء الله، فلزم منه أنه ليس بولي الله⁽¹⁾.

الشكل الثالث.

وهو، على ما يذكر الغزالي في «المقاصد» و«المعيار»، ما كان الحد الأوسط فيه موضوعاً في المقدمتين، فينتج وجوباً نتيجة جزئية. وباصطلاح الغزالي في «المحك» و«المستصفى» أن شرط هذا النظم الثالث: «أن تكون العلة مبتدأ في المقدمتين جميعاً»⁽²⁾. ولكي يكون هذا الشكل منتجاً يتعين فيه استيفاء شرطين: أحدهما: أن تكون المقدمة الصغرى موجبة، والثاني: أن تكون إحدى المقدمتين كلية، أكانت هي الصغرى أو الكبرى، ويتنظم في هذا الشكل ستة أضرب منتجة وهي:

الضرب الأول: ويكون من كليتين موجبتين، فينتج جزئية موجبة.

كل إنسان حيوان

كل إنسان ناطق

بعض الحيوان ناطق.

وفي مثال آخر له:

كل متحرك جسم

وكل متحرك محدث

فإذن، بعض الجسم محدث.

الضرب الثاني: ويكون من كليتين، الكبرى منهما سالبة، فينتج جزئية سالبة.

كل إنسان حيوان

(1) القسطاس المستقيم، ص 15.

(2) المحك، ص 94. المستصفى، ج 1، ص 89.

ولا إنسان واحد فرس

لا كل حيوان فرس.

وفي مثال آخر له:

كل أزلي فاعل

ولا أزلي واحد جسم

وإذن، ليس كل فاعل جسمًا.

الضرب الثالث: ويكون من موجبتين، الصغرى منهما جزئية، والكبرى كلية، فينتج موجبة جزئية.

بعض الناس أبيض

وكل إنسان حيوان

بعض الأبيض حيوان.

وفي مثال آخر له:

جسم ما فاعل

وكل جسم مؤلف

وإذن، فاعل ما مؤلف.

الضرب الرابع: ويكون من موجبتين كذلك، الصغرى منهما كلية، والكبرى جزئية، فينتج موجبة جزئية.

كل إنسان حيوان

وبعض الناس كاتب

فبعض الحيوان كاتب.

وفي مثال آخر له:

كل جسم محدث

وجسم ما متحرك

وإذن، محدث ما متحرك.

الضرب الخامس: ويكون من مقدمتين مختلفتين في الكمية والكيفية، أي: من جزئية موجبة هي الصغرى، وكلية سالبة هي الكبرى، فينتج جزئية سالبة.

بعض الحيوان أبيض

ولا حيوان واحد ثلج

فبعض الأبيض ليس بثلج.

وفي مثال آخر له:

جسم ما فاعل

ولا جسم واحد أزلي

ليس كل فاعل أزلي.

الضرب السادس: ويكون من مقدمتين مختلفتين في الكمية والكيفية كذلك، أي: من كلية موجبة هي الصغرى، وجزئية سالبة هي الكبرى، فينتج جزئية سالبة.

كل إنسان ناطق

ولا كل إنسان كاتب

لا كل ناطق كاتب.

وفي مثال آخر له:

كل جسم محدث

وجسم ما ليس بمتحرك

محدث ما ليس بمتحرك⁽¹⁾.

ويرى الغزالي أن هذا الشكل الثالث من القياس الذي يسميه في «القسطاس المستقيم» بالميزان الأصغر إنما هو موجود ومذكور بالقرآن الكريم كذلك: «حيث

(1) المقاصد، ص 39-40، المعيار، ص 119-122. المحك ص 90-95.

علمه محمدًا ﷺ في القرآن، وذلك قي قوله تعالى: ﴿وَمَا قَدَرُوا اللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِ إِذْ قَالُوا مَا أَنْزَلَ اللَّهُ عَلَى بَشَرٍ مِّن شَيْءٍ قُلْ مَن أَنْزَلَ الْكِتَابَ الَّذِي جَاءَ بِهِ مُوسَى نُورًا وَهُدًى لِلنَّاسِ﴾⁽¹⁾. ويضيف الغزالي أن: «وجه الوزن بهذا الميزان تقول [إن] قولهم بنفي إنزال الوحي على البشر قول باطل الازدواج المنتج بين أصليين: أحدهما: أن موسى عليه السلام بشر. والثاني: أن موسى أنزل عليه الكتاب، فيلزم منه بالضرورة قضية خاصة وهو أن بعض البشر أنزل عليه الكتاب، وتبطل به الدعوى العامة بأنه لا ينزل الكتاب على بشر أصلاً»⁽²⁾. وحدُّ هذا الميزان، على ما يذكر الغزالي، هو: «أن كل وصفين اجتماعاً على شيء واحد فبعض أحاد الوصفين لا بد أن يوصف بالآخر بالضرورة، ولا يلزم أن يوصف بأنه كله لزوماً ضرورياً، بل قد يكون في بعض الأحوال، وقد لا يكون فلا يوثق»⁽³⁾.

تلك إذن، على ما يؤكد الغزالي، مجموع أشكال الأقيسة الحملية المنتجة، محصورة في أربعة عشر ضرباً أو تأليفاً: أربعة من الشكل الأول، وأربعة من الشكل الثاني، وستة من الشكل الثالث، أما بقية الأضرب والتأليفات الأخرى فهي غير منتجة. وقد سمي الشكل الأول: أولاً، لأن ما عداه من النتائج ترد إليه إما بالعكس أو بالافتراض. وسمي الشكل الثاني: ثانياً، لأنه ينتج الكلّي، بينما سمي الثالث كذلك لأنه ينتج الجزئي. ويرى الغزالي أنه لما كان الكلّي أشرف من الجزئي كانت: «المطالب العلمية المحصلة للنفس كملاً إنسانياً مورثاً للنجاة والسعادة إنما هي الكليات، والجزئيات إن أفادت علماً فبالعرض»⁽⁴⁾.

ولا يكتفي الغزالي في «المعيار» بضرب أمثلة عقلية من المنطق التقليدي لأضرب المقاييس الأربعة عشر التي تشملها الأشكال الثلاثة، وإنما يعمل في محاولة منه لإضفاء الصبغة الدينية على المنطق، وتقريبه إلى أفهام الفقهاء كذلك، بضرب أمثلة في التأليفات الأربعة عشر من الفقه. وإليك أمثله الفقهية.

(1) سورة الأنعام، الآية: 91.

(2) القسطاس المستقيم، ص 16. وشكل هذا القياس كالتالي: موسى عليه السلام أنزل عليه الكتاب (المقدمة الكبرى)، وموسى عليه السلام بشر (المقدمة الصغرى)، بعض البشر أنزل عليه الكتاب (النتيجة).

(3) المصدر نفسه، ص 17.

(4) المعيار، ص 124.

الشكل الأول:

الضرب الأول:

كل مسكر خمر

وكل خمر حرام

وإذن، فكل مسكر حرام.

وفي مثال آخر:

كل نبيذ مسكر

كل مسكر حرام

وإذن، فكل نبيذ حرام.

الضرب الثاني:

كل مسكر خمر

ولا خمر واحد حلال

فلا مسكر واحد حلال.

الضرب الثالث:

بعض الأشربة خمر

وكل خمر حرام

فبعض الأشربة حرام.

الضرب الرابع:

بعض الأشربة خمر

ولا خمر واحد حلال

فليس كل شراب حلال⁽¹⁾.

الشكل الثاني:

الضرب الأول:

كل ثوب فهو مذروع

ولا ربوي واحد مذروع

فلا ثوب واحد ربوي.

الضرب الثاني:

لا ربوي واحد مذروع

وكل ثوب فهو مذروع

فلا ربوي واحد ثوب.

الضرب الثالث:

متمول ما مذروع

ولا ربوي واحد مذروع

فمتمول ما ليس بربوي.

الضرب الرابع:

متمول ما ليس ربوي (بالافتراض)

وكل مطعوم ربوي

فمتمول ما ليس بمطعوم⁽²⁾.

الشكل الثالث:

الضرب الأول:

(1) المصدر السابق، ص 125.

(2) المصدر السابق، ص 125-126.

كل مطعوم ربوي

وكل مطعوم مكيل

فبعض الربوي مكيل.

وفي مثال آخر:

كل بُرّ مطعوم

كل بُرّ ربوي

بعض المطعوم ربوي.

الضرب الثاني:

كل ثوب متمول

ولا ثوب واحد ربوي

فليس كل متمول ربويًا

الضرب الثالث:

مطعوم ما مكيل

وكل مطعوم ربوي

فمكيل ما ربوي.

الضرب الرابع:

كل مطعوم ربوي

ومطعوم ما مكيل

فربوي ما مكيل.

الضرب الخامس:

مذروع ما متمول

ولا مذروع واحد ربوي

فليس كل متمول ربويًا.

الضرب السادس:

كل منقول متمول

ومنقول ما ليس بربوي (بالافتراض)

فليس كل متمول ربويًا⁽¹⁾.

ويرى الغزالي أن هذه الأشكال أو النظم الثلاثة هي صور وأشكال ونظم القياس البرهاني اليقيني، وأن الخلل في هذه الأشكال والنظم قد يكون لأسباب عدة، أي: أن الخلل قد يدخل على النظم، إما من جهة قصور علم الناظر، أو من جهة إهماله وتركه إحدى المقدمتين لوضوحها، أو إهماله وتركه إحدى المقدمتين بغرض التلبيس، أو من جهة التركيب بحيث يتم جمع الأشكال الثلاثة في سياق كلام واحد⁽²⁾.

أ - في ترك إحدى المقدمتين لوضوحها،

ويذهب الغزالي إلى أن هذا الأمر هو الغالب في الفقهيات والمحاورات احترازًا عن التطويل. ومثاله من العقلیات قول القائل: هذا يجب عليه الرجم لأنه زنى، وهو محصن. وتامم القياس أن تقول: كل من زنى وهو محصن فعليه الرجم، وهذا زنى وهو محصن. ولكن ترك المقدمة الأولى لإشهارها. وكذلك يقال: العالم محدث. فيقال: لم؟ فيقول: لأنه جائز، ويقتصر عليه. وتاممه أن يقول: كل جائز فله فاعل، والعالم جائز، فإذن له فاعل.

ومثاله من الفقه من يقول نكاح الشغار: هو فاسد لأنه منهى عنه، وتاممه أن يقول: كل منهى عنه فهو فاسد، والشغار منهى عنه، فهو إذن فاسد. ولكن ترك المقدمة الأولى لأنها موضع النزاع، ولو صرح بها لتنبيه الخصم لها. فربما تركها للتلبيس مرة، أو للوضوح مرة أخرى.

(1) المقيار، ص 126-127.

(2) المستصفي، ج 1، ص 101.

ويذهب الغزالي إلى أن أكثر أدلة القرآن تكون كذلك، أي: تركت فيها المقدمة الأولى لوضوحها، وذلك مثل قوله تعالى: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلَهِةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾⁽¹⁾. فينبغي أن يضم إليها: ومعلوم أنها لم تفسد. وقوله تعالى: ﴿إِذَا لَبَّغُوا إِلَىٰ ذِي الْعَرْشِ سَبِيلًا﴾⁽²⁾.

ب - هي ترك إحدى المقدمتين للتلبيس:

وذلك استغفالاً للخصم واستجهاً له، والتلبيس قد يطال الأشكال الثلاثة للقياس، ومثاله في ترك المقدمة الأولى من الشكل الأول أن يقال: فلان خائن في حقه. فتقول: لم؟ فيقال: لأنه كان يناجي عدوك. وتماه أن يقال: كل من يناجي العدو فهو عدو. وهذا يناجي العدو، فهو إذن عدو. ولكن لو صرح به لتنبه الذهن بأن من يناجي العدو فقد ينصحه وقد يخدعه، فلا يجب أن يكون عدواً.

وأما مثاله في ترك المقدمة الثانية من الشكل الأول، فأن يقال: لا تخالط فلاناً، فيقول: لم؟ فيقال: لأن الحساد لا يخالطون. وتماه أن يضم إليه: إن هذا حاسد، والحاسد لا يخالط، فهذا إذن لا يخالط.

وأما مثاله في ترك إحدى المقدمتين من الشكل الثالث قوله: كل شجاع ظالم. فيقال: لم؟ فيقال: لأن الحجاج كان شجاعاً ظالماً. وتماه أن يقول: الحجاج شجاع، والحجاج ظالم، فكل شجاع ظالم. ومعلوم أن هذا قياس غير منتج، لأنه طلب نتيجة كلية من الشكل الثالث، وهذا غلط محض. وقد سبق وأن رأينا أن هذا الشكل لا ينتج إلا نتيجة جزئية، وإنما كان من الشكل الثالث لأن الحجاج هو العلة لأنه المتكرر في المقدمتين لأنه الموضوع في المقدمتين، فيلزم منه أن بعض الشجعان ظالم⁽³⁾.

ويذهب الغزالي إلى أن هذا الغلط كثيراً ما يقع في الفقه، إذ يرى الفقيه حكماً في موضع معين، فيقضي بذلك الحكم على العموم، فيقول مثلاً: البرُّ مطعوم، والبرُّ ربوي، فالمطعوم ربوي.

(1) سورة الأنبياء، الآية: 22.

(2) سورة الإسراء، الآية: 42.

(3) المستصفى، ج 1، ص 102-103.

ج - في المختلطات المركبة من الأشكال الثلاثة :

ومثال المختلطات المركبة من كل شكل قولك :الباري تعالى إن كان على العرش إما مساوياً أو أكبر أو أصغر، وكل مساو أو أصغر أو أكبر مقدّر. وكل مقدّر فإما أن يكون جسمًا أو لا يكون جسمًا، وباطل أن لا يكون جسمًا، فثبت أنه جسم، فيلزم أن يكون الباري تعالى جسمًا، فمحال أن يكون على العرش.

والظاهر أن هذا السياق من الكلام الواحد يشتمل على الشكل الأول والثاني والثالث مختلط ومركب. لذلك تجد من ينطلي عليه التلبس من كان يصعب عليه تحليل الكلام الملتبس وتفصيله، وذلك لانطواء التلبس في تضاعيفه بحيث لا ينتبه لوضع التلبس فيه. وأما من كان يعرف الأشكال الثلاثة للقياس أمكنه رد المختلطات المركبة إليها فيستبان له الأمر⁽¹⁾.

2 - في القياس الاستثنائي :

قلنا أن أبا حامد الغزالي قد ميّز في القياس بين صنفين: القياس الاقتراني أو الحملي -الذي سبق بيانه - والقياس الاستثنائي، وميّز في القياس الاستثنائي بين نوعين: القياس الشرطي المتصل، والقياس الشرطي المنفصل.

أ- القياس الشرطي المتصل

ويسميه الغزالي في «المحك» وفي «المستصفى» بـ «نمط التلازم»، وفي «القسطاس المستقيم» بـ «ميزان التلازم» فيقول في المحك وفي المستصفى: «ولنسم هذا النمط نمط التلازم، ومثاله قولنا: إن كان العالم حادثًا، فله محدث، ومعلوم أنه محدث، فتلزم منه نتيجة وهو أنه محدث بالضرورة». ثم يضيف: «فالمقدمة الأولى قولنا: إن كان العالم حادثًا (...) ولنسمه المقدم، والثاني قولنا: فله محدث ولنسمه اللازم أو التابع، والمقدمة الثانية اشتملت على تسليم عين القضية التي سميناهما مقدمًا وهو قولنا: معلوم أن العالم حادث، فتلزم منه نتيجة وهو: أن العالم محدث؛ وهو عين اللازم»⁽²⁾.

(1) المصدر السابق، ص 103.

(2) المحك، ص 95. المستصفى، ج 1، ص 89.

وإذن، فبالنظر في هذا الجنس من القياس الاستثنائي، يتبين أنه يتنظم من مقدمتين: الأولى مركبة من قضيتين حمليتين، هما المقدم والتالي، وقد قرن بهما حرف الشرط وهو «إن» (في قولنا: إن كان العالم حادثاً فله محدث)، ومن مقدمة ثانية مكونة من قضية حملية هي المذكورة في المقدمة الأولى، وقد قرن بها حرف الاستثناء وهو «لكن» (في قولنا: لكنه حادث)، ثم نتيجة (وهي قولنا: فله محدث). ويضرب الغزالي لهذا القياس بمثال من الفقه في المعيار والمستصفي فيقول:

إن كان الوتر يُؤدى على الراحلة فهو نفل

لكنه يُؤدى على الراحلة

فهو إذن نفل.

والملاحظ في هذا القياس أن المقدمة الثانية فيه إنما تكون استثناء لإحدى قضيتي المقدمة الأولى، أي: إما للمقدم أو للتالي. والاستثناء إما أن يكون لعين المقدم أو لنقيضه، أو لعين التالي أو لنقيضه. غير أن المنتج منه اثنان فقط وهما استثناء عين المقدم، فينتج عين التالي. واستثناء نقيض التالي، ينتج نقيض المقدم. أما استثناء نقيض المقدم، أو عين التالي، فلا ينتج.

أما مثاله في استثناء عين المقدم فهو:

إن كان العالم حادثاً فله محدث

لكنه حادث (استثناء عين المقدم)

فله إذن محدث (ينتج عين التالي).

وأما مثاله في استثناء نقيض التالي فهو:

إن كان العالم حادثاً فله محدث

لكنه ليس بمحدث (استثناء نقيض التالي)

فهو إذن ليس حادث (ينتج نقيض المقدم)⁽¹⁾.

(1) المقاصد، ص 40 - 41. المعيار، ص 127-128.

ويضرب الغزالي في «المعيار» أمثلة لهذا القياس، أعني الشرطي المتصل، من الفقه فيقول:

في استثناء عين المقدم:

إن كان هذا المصلي محدثاً فصلاته باطلة

لكنه محدث (استثناء عين المقدم)

وإذن، فصلاته باطلة (يتج عين التالي).

أما مثاله في «المحك» وفي «المستصفى» فهو:

إن كانت هذه الصلاة صحيحة فالمصلي متطهر

ومعلوم أن هذه الصلاة صحيحة

فيلزم منه المصلي متطهر.

في استثناء نقيض التالي:

إن كان هذا المصلي محدثاً فصلاته باطلة

لكن الصلاة ليست باطلة (استثناء نقيض التالي)

وإذن، فهو ليس بمحدث (يتج نقيض المقدم).

وأما مثاله في «المحك» و«المستصفى» فهو:

إن كانت هذه الصلاة صحيحة فالمصلي متطهر

ومعلوم أن المصلي غير متطهر

فإذن، الصلاة ليست صحيحة.

وفي مثال آخر له بنفس الموضعين:

إن كان بيع الغائب صحيحاً فهو يلزم بصريح الإلزام

ومعلوم أن هذا اللازم باطل، فإنه ليس يلزم بصريح الإلزام (استثناء نقيض التالي)

فيلزم منه أن البيع غير صحيح (ينتج نقيض المقدم)⁽¹⁾.

ويرى الغزالي أن هذا الشكل الذي يسميه في «القسطاس المستقيم» بميزان التلازم إنما هو: «مستفاد من قوله تعالى: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلَ اللَّهِ لَفَسَدَتَا﴾⁽²⁾ ومن قوله تعالى: ﴿قُلْ لَوْ كَانَ مَعَهُ آلُ اللَّهِ كَمَا يَقُولُونَ إِذَا لَابَتَّغُوا إِلَىٰ ذِي الْعَرْشِ سَبِيلًا﴾⁽³⁾». ثم يضيف: «وتحقيق صورة هذا الميزان أن تقول: لو كان للعالم إلهان لفسد، فهذا أصل. ومعلوم أنه لم يفسد، وهذا أصل آخر، فيلزم عنهما نتيجة ضرورية وهي نفي أحد الإلهين. ولو كان مع ذي العرش آلهة لابتغوا إلى ذي العرش سبيلاً، ومعلوم أنهم لم يبتغوا، فيلزم نفي آلهة سوى ذي العرش»⁽⁴⁾.

ب - القياس الشرطي المنفصل

ومثاله من العقلیات:

العالم إما قديم وإما محدث

لكنه محدث

فهو إذن، ليس بقديم.

والملاحظ في هذا الجنس من القياس الاستثنائي، أنه ينتظم من مقدمتين، الأولى: مكونة من قضيتين، والثانية: من قضية واحدة هي استثناء لإحدى قضيتي المقدمة الأولى. ويرى الغزالي أن المنطقة يسمون هذا القياس بالشرطي المنفصل، بينما يسميه المتكلمة والفقهاء «بالسبر والتقسيم»، بل إن أكثر نظر وأمثلة الفقهاء، على ما يذكر، على السبر والتقسيم. أما هو، أعني أبا حامد، فيسميه في «القسطاس المستقيم» «ميزان التعاند» ويسميه في «المحك» وفي «المستصفى» «نمط التعاند». يقول

(1) المعيار، ص 128. المحك، ص 96. المستصفى، ج 1، ص 89-90.

(2) سورة الأنبياء، الآية: 22.

(3) سورة الإسراء، الآية: 42.

(4) القسطاس المستقيم، ص 18. وشكل هذا القياس كالتالي: لو كان للعالم إلهان لفسد (العالم)، (المقدمة الكبرى)، ومعلوم أنه لم يفسد (المقدمة الصغرى)، إذن، فهناك إله واحد فقط لهذا العالم (نفي أحد الإلهين) (النتيجة).

الغزالي: «نمط التعاند على ضد نمط التلازم، والمتكلمون يسمونه السبر والتقسيم، والمنطقيون يسمونه الشرطي المنفصل، ونحن سميناها التعاند، ومثاله: العالم إما قديم وإما حادث، فهذه مقدمة وهما قضيتان، يحذف إما الأولى [وهو] قولنا: العالم قديم، أو الثانية [وهو]: قولنا العالم حادث. فتسليم إحدى القضيتين أو نقيضها يلزم منه لا محالة نتيجة»⁽¹⁾.

والمنتج في هذا القياس أربعة استثناءات: فاستثناء عين أحدهما ينتج نقيض الآخر. واستثناء نقيض أحدهما ينتج عين الآخر. يقول الغزالي: «فإننا نقول: ومعلوم أنه حادث فيلزم منه نقيض المقدمة الأخرى وهو أنه ليس بقديم. أو نقول: ومعلوم أنه ليس بحادث فيلزم منه عين المقدمة الأخرى. أو نقول: ومعلوم أنه قديم فيلزم منه نقيض الأخرى وهو أنه ليس بحادث. أو نقول: ومعلوم أنه ليس بقديم فيلزم منه عين الأخرى. فبالجملة كل قسمين متناقضين متقابلين إذا وجد فيهما شرائط التناقض كما سبق فينتج إثبات أحدهما نفي الآخر ونفي أحدهما إثبات الآخر»⁽²⁾. ومثال الاستثناءات الأربعة المنتجة قولنا:

في استثناء المقدم:

العالم إما قديم وإما محدث

لكنه قديم (استثناء المقدم)

فهو إذن، ليس بمحدث (ينتج نقيض التالي).

في استثناء التالي:

العالم إما قديم وإما محدث

لكنه محدث (استثناء التالي)

فهو إذن، ليس بقديم (ينتج نقيض المقدم).

(1) المحك، ص 97-98. المستصفى، ج 1، ص 91.

(2) المحك، ص 98. المستصفى، ج 1، ص 91-92.

في استثناء نقيض المقدم:

العالم إما قديم وإما محدث

لكنه ليس بقديم (استثناء نقيض المقدم)

فهو إذن، محدث (يتبع عين التالي).

في استثناء نقيض التالي:

العالم إما قديم وإما محدث

لكنه ليس بمحدث (استثناء نقيض التالي)

فهو إذن، قديم (يتبع عين المقدم)⁽¹⁾.

ويرى الغزالي أن هذا الشكل الذي يسميه في «القسطاس المستقيم» بميزان التعاند إنما ورد بدوره في القرآن الكريم، وأن موضع إيراده قوله تعالى في تعليم نبيه محمد ﷺ: ﴿قُلْ مَنْ يَرْزُقُكُمْ مِنَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ قُلْ اللَّهُ وَإِنَّا أَوْ لِيَاكُمْ لَعَلَىٰ هُدًى أَوْ فِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ﴾⁽²⁾. يقول الغزالي: «إنه لم يذكر قوله إنا أو إياكم في معرض التسوية والتشكيك، بل فيه إضمار أصل آخر وهو لسنا على ضلال في قولنا: إن الله يرزقكم من السماء والأرض فإنه الذي يرزق من السماء بإنزال الماء، ومن الأرض بإنبات النبات فإذا أنتم ضالون بإنكار ذلك». ثم يضيف: «وكمال صورة هذا الميزان: إنا وإياكم لعلّى ضلال مبين، وهذا أصل، ثم نقول: ومعلوم أنا لسنا في ضلال، وهذا أصل آخر، فيلزم من ازدواجهما نتيجة ضرورية وهو أنكم في ضلال»⁽³⁾.

النظر الثاني: في مادة القياس

بعد أن ينتهي الغزالي من عرض صورة القياس وتركيبه ووجوه تأليفه، ينتقل إلى بيان مادة القياس فيقول: إن مادة القياس هي المقدمات التي منها ينتظم، فإذا كانت

(1) المقاصد، ص 41. المعيار، ص 130.

(2) سورة سبأ، الآية: 24.

(3) القسطاس المستقيم، ص 19. وشكل هذا القياس كالتالي: إنا وإياكم لعلّى ضلال مبين (المقدمة الكبرى)، ومن المعلوم أننا لسنا في ضلال مبين (المقدمة الصغرى)، إذن، فأنتم في ضلال مبين (النتيجة).

المقدمات صادقة ويقينية، كانت النتائج صادقة ويقينية. وإذا كانت المقدمات كاذبة، لم تكن النتائج صادقة. وإذا كانت ظنية لم تكن النتائج يقينية⁽¹⁾. وبالجمله فإن القياس يفسد من مادته (مقدماته) كما قد يفسد من صورته (أشكاله وهيئاته). بعبارة أخرى أن القياس قد يفسد تارة بفساد مادته وإن صحت صورته، وهو أن تكون المقدمات كاذبة أو ظنية، وقد يفسد تارة أخرى بفساد صورته وهو ألا يكون على شكل من الأشكال الثلاثة من القياس المذكورة قبل. وتبعاً لذلك انقسم القياس بحسب مادته أو مقدماته إلى قسمين: قياس من مقدمات يقينية وهو القياس البرهاني، وقياس من مقدمات غير يقينية وهو على ثلاثة أقسام: قياس جدلي، وقياس خطابي، وقياس سفسطائي.

والغزالي قبل شروعه في بسط وتوضيح أجناس المقدمات التي منها يلتئم ويتنظم القياس، يميز ابتداء في القياس بين أنواع.

1 - أنواع القياس

ميّز الغزالي في القياس بين أربعة أنواع: القياس البرهاني، والقياس الجدلي، والقياس الخطابي، والقياس السفسطائي:

أما القياس البرهاني فهو القياس الذي تفيد مواد الأقيسة فيه (المقدمات) اليقين الضروري الدائم الأبدي الذي يستحيل تغييره⁽²⁾.

وأما القياس الجدلي، فهو الذي: «مواد الأقيسة [فيه] قد تكون اعتقاداً مقارباً لليقين مقبولاً عند الكافة في الظاهر، لا يشعر الذهن بإمكان نقيضه على الفور بل بدقيق الفكر (...) وهو يصلح لمناظرات الخصوم»⁽³⁾.

وأما القياس الخطابي، فتكون مواده: «اعتقاداً بحيث لا يقع به تصديق جازم، ولكن غالب ظن وقناعة نفس مع خطورة نقيضه بالبال، أو قبول النفس لنقيضه إن خطر

(1) المقاصد، ص 47.

(2) المصدر نفسه، ص 233.

(3) المصدر نفسه، ص 161.

بالبال، وإن وقعت الغفلة عنه في أكثر الأحوال (...) وهو يصلح للإيراد في التعليمات والمخاطبات»⁽¹⁾.

وأما القياس المغالطي أو السفسطائي، فهو قياس من مواد ومقدمات: «تكون تارة مشبهة باليقين أو بالمشهور المقارب لليقين في الظاهر، وليس بالحقيقة كذلك (...) وهو لا يقصد بذلك إلا المغالطة والسفسطة، وهو إبطال الحقائق»⁽²⁾.

ويستثني الغزالي من أنواع القياس هذه، القياس الشعري، معتبراً إياه أنه لا يدخل في أغراض المنطق التي تفيد العلم (اليقين) أو الظن، وإنما القول الشعري يؤتى به إما للترغيب أو التنفير أو التسخية أو التبخيل أو الترهيب أو التشجيع وما إلى ذلك من الأغراض الشعرية التي تخرج عن حدود الأغراض المنطقية.

وكما ميّز الغزالي في القياس بين أربعة أنواع، ميّز كذلك في المقدمات بين ثلاثة أصناف: اليقينية وغير اليقينية والمغالطية.

2 - المقدمات اليقينية

يُميِّز الغزالي في مقدمات القياس بين أجناس عدة تتدرج في مستويات التصديق بها وهي:

الأوليات: ويسمّيها الغزالي بـ«العقليات المحضة»، وبـ«الأوليات القطعية»، وهي المقدمات أو القضايا الصادقة بنفسها إذ: «أفضى ذات العقل بمجرد إدراكها، من غير استعانة بحس أو تخيل، وجُبِلَ على التصديق بها»⁽³⁾. أو قل: «هي قضايا تحدث في الإنسان من جهة قوته العقلية المجردة من غير معنى زائد عليها يوجب التصديق بها»⁽⁴⁾. كالقول بأن: الاثنين أكثر من الواحد، والكل أعظم من الجزء، والشخص الواحد لا يكون في مكانين، والشخصين لا يجتمعان في مكان واحد، والأشياء المساوية لشيء واحد متساوية، والشيء الواحد لا يكون قديماً ومحدثاً معاً، والسلب والإيجاب معاً لا

(1) المصدر السابق، ص 161.

(2) المصدر السابق، ص 161.

(3) المستصفى، ج 1، ص 94. المحك، ص 102.

(4) المعيار، ص 164.

يصدقان في شيء واحد، وأن نقيضين إذا صدق أحدهما كذب الآخر ... وما إلى ذلك من المقدمات أو القضايا مطلقة اليقين، التي: «تصادف مرتبة في العقل منذ وجوده حتى يظن العاقل أنه لم يزل عالمًا به، ولا يدري متى حصل ولا يقف حصوله على وجود أمر سوى العقل»⁽¹⁾.

وإذا كانت المقدمات أو القضايا التي هي من الأوليات صدقها حاصل بنفسها، أي: من ذاتها من غير وساطة أو استعانة بحس أو تخيل، أي: من غير معنى زائد عليها يوجب التصديق بها، وأن يقينها لا يمكن أن يطرقه سهو أو غلط أو التباس، لكونه يقين قاطع، فإن ثمة مقدمات أخرى لا يحصل اليقين والتصديق بها إلا بوسط من خارج نفسها أو ذاتها، ويسمى الغزالي في «المحك» بـ «الاعتقادات الجازمة»⁽²⁾ ومنها:

المشاهدات الباطنية: والمقصود بها جميع أحوال الإنسان الباطنية التي يدركها من ليس له الحواس الخمس، كعلم الإنسان بجوع نفسه وعطشه وخوفه وفرحه وسروره: «فهذه [الأحوال] ليست مدركة بالحواس الخمس، ومجرد العقل لا يكفي في إدراكها (...) فإذا حصل من هذا المدرك يقينيات كثيرة وقضايا قطعية، مثل قطعه بأنه جائع ومسرور وخائف، ومن عرف نفسه وعرف السرور وعرف حلول السرور فيه ينظم من هذه المعارف قضية يحكم على نفسه بأنها مسرورة، فكانت القضية المنظومة منه عند العقل قضية حقيقية»⁽³⁾.

المحسوسات الظاهرة: ويسمى الغزالي في «المحك» بـ «أوليات حسية»، والمقصود بها تلك التي: «العقل المجرد إذا لم يقتزن بالحواس لم يقض بهذه القضايا، وإنما يدركها بواسطة الحواس»⁽⁴⁾. كالقول بأن: ضوء القمر يزيد وينقص، والشمس منيرة، والكواكب كثيرة، والكافور أبيض، والفحم أسود، والنار حارة، والثلج بارد، وما سوى ذلك من القضايا التي يدخلها الغلط إلى الحواس بعوارض، تمامًا مثل:

(1) المحك، ص 102. المستصفى، ج 1، ص 95.

(2) المحك، ص 100.

(3) المحك، ص 103.

(4) المعيار، ص 164-165.

«تطرق الغلط إلى الأبصار بعوارض فتغلط لأجلها، مثل بُعد مفرط أو قرب مفرط أو ضعف في العين»⁽¹⁾.

المجربات: وهي: «أمر وقع التصديق بها من الحس بمعاونة قياس خفي»⁽²⁾. ويعبر عنها بالطراد العادات، وذلك كالحكم أو العلم بأن الضرب مؤلم للحيوان، وجز الرقبة مهلك، والسقمونيا مسهل، والخبز مشبع، والماء مروي، والنار محرقة، والخمر يسكر، والحجر هاو إلى جهة الأرض، والنار متحركة إلى جهة فوق ... وما إلى ذلك من المعلومات بالتجربة عند من جربها. وهي وإن كانت تظهر أنها متصلة بالمحسوس فإنها بالقطع غير المحسوسات، لأن المدرك بالحس هو أن هذا الحجر مثلاً هوى إلى الأرض، أما الحكم بأن كل حجر هاو إلى الأرض فهو قضية كلية عامة لا قضية مشار إليها في عين، التي هي مجال الإدراك بالحس. يقول الغزالي بهذا الصدد: «وإذا تأملت هذا الفن حق تأمل عرفت أن العقل نال هذه بعد الإحساس والتكرار بواسطة قياس خفي ارتسم فيه، ولم يثبت شعوره بذلك القياس لأنه لم يلتفت إليه ولم يشكله بلفظه (...) والمقصود أن القضايا التجريبية زائدة على الحسية، ومن لم يمعن في تجربة الأمور تعوزه جملة من القضايا العينية، فيتعذر عليه درك ما يلزم منها من النتائج»⁽³⁾.

الحدسيات: وهي: «قضايا مبدأ الحكم بها حدس من النفس يقع لصفاء الذهن وقوته وتولية الشهادة لأمر، فتدعن النفس لقبوله والتصديق له بحيث لا يقدر على التشكك فيه»⁽⁴⁾. كقضائنا بأن نور القمر مستفاد من الشمس، وأن انعكاس شعاعه إلى العالم يضاهي انعكاس شعاع المرآة إلى سائر الأجسام التي تقابله، وذلك لاختلاف تشكله عند اختلاف نسبته من الشمس قريباً وبعيداً وتوسطاً.

المتواترات: وهي ما حصل التصديق بها بالسمع أي: «ما علم بإخبار جماعة» فاستحال معه الشك، كعلمنا بوجود مكة، وبعدد الصلوات الخمس .. وما إلى ذلك. فهذه: «أمر وراء المحسوس إذ ليس للحس إلا أن يسمع صوت المخبر بوجود مكة،

(1) المحك، ص 103. المستصفي، ج 1، ص 95.

(2) المعيار، ص 165.

(3) المحك، ص 104. المستصفي، ج 1، ص 96.

(4) المعيار، ص 167.

فأما الحكم بصدقه فهو للعقل، وآلته السمع ولا مجرد السمع بل تكرير السماع. ولا ينحصر العدد الموجب للعلم في عدد، ومن تكلف حصر ذلك فهو في شطط بل هو لتكرار التجربة⁽¹⁾.

يضاف إلى هذه المقدمات تلك المقدمات أو: «القضايا التي عرفت لا بنفسها بل بوسط، ولكن لا يعزب عن الذهن أو ساطها، بل مهما أحضر جزئي مطلوب حضر التصديق به لحضور الوسط معه»⁽²⁾. ويسمى الغزالي كذلك بـ «القضايا التي قياساتها في الطبع معها»، وهي في تعريف آخر له: «هي القضايا التي لا تثبت في النفس إلا بحدودها الوسطى، ولكن يعزب عن الذهن الحد الأوسط، فيظن أنها مقدمة أولية، عرفت بغير وسط، وهي على التحقيق معلومة بوسط»⁽³⁾. ومثاله: أنك تعلم أن الاثنین نصف الأربعة على البداة، وهذا معلوم بوسط، وهو أن النصف الآخر أحد جزأي الكل المساوي للآخر. والاثنان من الأربعة أحد الجزأين المتساويين، فكان نصفًا.

فهذه المقدمات أو القضايا عند الغزالي هي المقدمات اليقينية التي تدخل في القياس البرهاني فيحصل منها اليقين البرهاني، وبذلك فهي تدخل في صناعة البرهان. يقول أبو حامد: «فهذه مدارك العلوم اليقينية الحقيقية الصالحة للبراهين التي تطيب منها النفس، وما بعدها [من المقدمات والقضايا] ليس كذلك»⁽⁴⁾.

3 - المقدمات غير اليقينية

وأما المقدمات غير اليقينية فهي:

المشهورات: وهي: «القضايا التي لا يُعَوَّل فيها إلا على مجرد الشهرة، ونظر العوام»⁽⁵⁾. وبالتالي: «لو خلي الإنسان وعقله المجرد ووهمه وحسه لما قضى بها

(1) المحك، ص 105. المستصفي، ج 1، ص 97.

(2) المعيار، ص 168.

(3) المقاصد، ص 50.

(4) المحك، ص 105.

(5) المقاصد، ص 51.

(...) ولكن إنما قضى بها لأسباب عارضة أكدت في النفس هذه القضايا وأثبتتها⁽¹⁾. ويعرفها الغزالي في المحك بأنها: «هي آراء مجموعة أوجب التصديق بها، إما شهادة الكل والأكثر أو شهادة الجماهير أو الأفضل»⁽²⁾، مثل حكمنا بحسن صلة الأرحام، وملازمة الصدق في الكلام، ومراعاة العدل في الأحكام، وقبح الكذب والبهتان، وإيذاء الإنسان، وقتل الحيوان، ومقابلة النعمة بالكفر والطغيان. وهذه القضايا، بحسب الغزالي، قد تكون صادقة وقد تكون كاذبة، لذلك لا يجوز التعويل عليها في مقدمات البرهان. يقول الغزالي: «ولا ينبغي أن تتخذ مقدمات القياس اليقيني منها [أي: من المشهورات] البتة، وأكثر أقيسة الجدليين من المتكلمين والفقهاء في مجادلاتهم وتصانيفهم مؤلفة من مقدمات مشهورة فيما بينهم، سلموها لمجرد الشهرة وذهلوا عن سببها. ولذلك نرى أقيستهم تنتج نتائج متناقضة فيتحيرون فيها وتتخط عقولهم في تنقيحها»⁽³⁾. ويذهب الغزالي إلى أن المشهورات إنما تصلح للفقهاء الظنية ولا تصلح لغيرها. ويحصر الأسباب التي دعت للقبول بها، أي: للقبول بالمشهورات، في خمسة:

- رقة القلب بحكم الغريزة وذلك في حق أكثر الناس.

- ما حُجِّلَ عليه الإنسان من الحمية والأنفة.

- محبة التسالم والتصالح والتعاون على المعاش.

- التأديبات الشرعية لإصلاح الناس.

- الاستقراء للجزئيات الكثيرة. «فإن الشيء متى وجد مقرونًا بالشيء في أكثر أحواله ظن أنه ملازم له على الإطلاق، كما يحكم على إفشاء السلام بالحسن مطلقًا، لأنه يحسن في أكثر الأحوال»⁽⁴⁾.

المسلمات: وهي: «التي سلمها الخصم، أو كان مشهورًا بين الخصمين فقط؛ فإنه

(1) المعيار، ص 170.

(2) المحك، ص 107. المستصفي، ج 1، ص 99.

(3) المحك، ص 108. المستصفي، ج 1، ص 100.

(4) المعيار، ص 172.

يستعمل معه دون غيره، فلا يفارق المشهور إلا في العموم والخصوص؛ فإن المشهور تسلمه العامة، وهذا يسلمه الخصم فقط»⁽¹⁾.

المقبولات: وهي: «المقبول من أفاضل الناس، وأكابر العلماء، ومشايخ السلف، إذا تكرر نقل ذلك منهم على ذلك الوجه وفي كتبهم، وانضاف إلى ذلك حسن الظن بهم، فإن ذلك يثبت في النفس ثبوتاً ما»⁽²⁾. وفي تعريف آخر أن المقبولات هي: «أمر اعتقدها بتصديق من أخبرنا بها من جماعة ينقص عددهم عن عدد التواتر، أو شخص واحد تميز عن غيره بعدالة ظاهرة أو علم وافر، كالذي قبلناه من آبائنا وأساتذتنا [كذا] وأئمتنا واستمرنا على اعتقاده»⁽³⁾، وذلك: «كأخبار الأحاد في الشرع (...) فليس المستفيض في الكتب الصحاح من الأحاديث كالذي ينقله الواحد، ولا ما ينقله أحد الخلفاء الراشدين كما ينقله غيره»⁽⁴⁾.

المظنونات: وهي: «أمر يقع التصديق بها لا على الثبات بل مع خطورة إمكان نقيضها بالبال، ولكن النفس إليها أميل»⁽⁵⁾، أو قل إنها: «ما يفيد غلبة الظن مع الشعور بإمكان نقيضه»⁽⁶⁾، كقولنا: «إن فلاناً يخرج بالليل لريبة، فإن النفس تميل إليه ميلاً يبنى عليه التدبير للأفعال». وكقولنا: «إن فلاناً يناجي العدو، فهو عدو مثله أيضاً، مع أنه يحتمل أن يكون مناجاته إياه، خداعاً له، أو حيلة عليه، لأجل الصديق».

فهذه المقدمات أو القضايا عند الغزالي هي مقدمات غير يقينية وبالتالي لا تصلح للبراهين القطعية، فهي لا يحصل منها اليقين البرهاني ولا تدخل في صناعة البرهان، وإنما هي مقدمات ظنية تصلح للفقه. وتعبير الغزالي أنها تصلح للظنيات الفقهية دون

(1) المقاصد، ص 52.

(2) المصدر نفسه، ص 52.

(3) المعيار، ص 174.

(4) المصدر نفسه، ص 174.

(5) المصدر نفسه، ص 174.

(6) المقاصد، ص 52.

اليقينيات⁽¹⁾. فالمشهورات والمسلمات تدخل في القياس الجدلي، بينما المقبولات والمظنونات تدخل في القياس الخطابي والفقهي. أي: في صناعة الخطابة التي غرضها استمالة النفوس، وترغيبها في الحق، وتنفيرها عن الباطل.

4 - المقدمات المغالطية

وإلى جانب المقدمات اليقينية والمقدمات الظنية يوجد صنف آخر من المقدمات هي المقدمات المغالطية، وهي مقدمات لا تصلح لا لليقينيات أو القطعيات، ولا للظنيات، وإنما تصلح للتلبس والمغالطة ومنها:

الوهميات: وهي: «مقدمات باطلة [وكاذبة]، ولكنها قوية في النفس قوة تمنع إمكان الشك فيها، وذلك من أثر حكم الوهم في أمور خارجة عن المحسوسات، لأن الوهم لا يقبل شيئاً إلا على وفق المحسوسات التي أَلَفَهَا»⁽²⁾. وذلك مثل حكم وقضاء الوهم بأن كل موجود ينبغي أن يكون مشاراً إلى جهته، وأن موجوداً لا متصلًا بالعالم ولا منفصلًا ولا خارجاً ولا داخلياً إنما هو حكم محال. فإن إثبات شيء مع القطع بأن الجهات الست خلية عنه إنما هو قول محال بحكم الوهم. أي: أن الوهم إنما يقضي في ابتداء الفطرة باستحالة وجود موجود لا إشارة إلى جهته، أو وجود موجود قائم بنفسه لا يتصل بالعالم ولا ينفصل عنه، ولا هو داخل العالم ولا خارجه.

ويرى الغزالي أن: «المستفاد من غلط الوهم لا يصلح البتة»، وأن المقدمات الوهمية لا فائدة من معرفتها أصلاً إلا ليتم الحذر منها وتوقيها: «ربما يمتحن بها فهم من لا يدري أنه قاصر في العلم، أو كامل، حتى ينظر كيف يتفصى عنه؛ وإذ ذاك يسمى (قياساً امتحائياً). وربما يستعمل في (إفصاح) من يخيل إلى العوام أنه (عالم) ويستتبعهم، فيناظر بذلك بين أيديهم، ونظهر لهم عجزه عن ذلك، بعد أن يعرفوا في الحقيقة وجه الغلط، حتى يعرفوا به قصوره، فلا يعتدون به. وعند ذلك يسمى (قياساً عنادياً)»⁽³⁾.

(1) المقاصد، ص 169.

(2) المقاصد، ص 50. المعيار، ص 176.

(3) المقاصد، ص 53.

النظر الثالث: في لواحق القياس والقياس البرهاني والمطالب العلمية عند الغزالي.

1 - في لواحق القياس

ميّز الغزالي في هذا الفن بين ثلاثة أنواع من القياس: قياس العلة، وقياس الدلالة، والقياس الدوري:

أ- قياس العلة: وهو: «ما كان فيه الحدُّ الأوسط علة للحدِّ الأكبر». يقول الغزالي: «اعلم أن الحدَّ الأوسط إن كان علة للحدِّ الأكبر سماه الفقهاء قياس العلة، وسماه المنطقيون برهان «اللم»، أي: ذكر ما يجاب به عن لم»⁽¹⁾. وبالتالي فإن قياس العلة إنما هو استدلال بالمنتج على النتيجة، وبالعلة على المعلول⁽²⁾. ويضرب الغزالي أمثلة لهذا القياس من المحسوسات الطبيعية ومن الفقه، فيقول بشأن الأمثلة الأولى في قياس العلة: «ومثال قياس العلة من المحسوس بأن تستدل على المطر بالغيم، وعلى شبع زيد بأكله، فنقول: كل من أكل كثيرًا فهو بالحال شبعان، وزيد قد أكل كثيرًا، فهو إذن شبعان. أما مثاله من الفقه في هذا القياس: كل عين نجسة لا تصلح الصلاة معها، وهذه عين نجسة، فإذا لا تصلح الصلاة معها».

ويميّز الغزالي في قياس العلة بين صنفين:

الأول: «ما يكون الأوسط فيه علة للنتيجة، ولا يكون علة لوجود الأكبر في نفسه»، كقولنا: كل إنسان حيوان وكل حيوان جسم، فكل إنسان جسم. فالإنسان في هذا القياس إنما كان جسمًا من قبل أنه حيوان، إذ الجسمية إنما هي أولاً للحيوان، وبسببه صارت ثانيًا للإنسان. فإذا الحيوان هو علة لحمل الجسم (الأكبر) على الإنسان (الأصغر) لا لوجود الجسمية، فصار بذلك الأوسط علة للنتيجة. ومعلوم أن الجسمية إنما تتقدم بالذات في ترتيب الأنواع والأجناس على الحيوان.

الثاني: وهو على ضربين:

أ - «ما يكون علة لوجود الحدِّ الأكبر على الإطلاق» ومثاله من الفقه قولنا: إن العدوان علة للتأثيم على الإطلاق، والزنا علة للرجم على الإطلاق.

(1) المعيار، ص 220.

(2) المحك، ص 119. المستصفي، ج 1، ص 109.

ب - ما : « لا يكون علة على الإطلاق كالشيء الذي له علل متعددة، فإن أحاد العلل لا يمكن أن تجعل علة للحدِّ الأكبر مطلقاً، بل هي علة في وقت مخصوص »⁽¹⁾.
ويضرب الغزالي لذلك بمثال من الفقه فيقول إن: « الردة ليست علة للقتل على الإطلاق، فإن القتل يجب على سبيل القصاص وغيره، ولكن تكون علة للقتل في حق شخص مخصوص »⁽²⁾.

ب - قياس الدلالة: أو برهان الآن وهو: « ما كان فيه الحدُّ الأكبر موجوداً للأصغر من غير بيان علته ». يقول الغزالي: « إن الحد الأوسط إن لم يكن علة سماه الفقهاء قياس الدلالة، والمنطقيون سموه برهان الآن، أي هو دليل على أن الحدَّ الأكبر موجود للأصغر من غير بيان علته »⁽³⁾.

وبالجملة، فإذا كان قياس العلة هو استدلال بالمنتج على النتيجة، وبالعلة على المعلول، فإن قياس الدلالة هو على العكس من ذلك، استدلال بالنتيجة على المنتج، أي: استدلال بالمعلول على العلة⁽⁴⁾، وهو يدل على وجود الشيء فقط لا على علته، أي: أنه يعطي برهان الوجود لا برهان السبب.

ويضرب الغزالي أمثلة له في هذا القياس من المحسوسات الطبيعية فيقول: إن كل شعبان فقد أكل من قبل، وزيد شعبان، فإذا قد أكل. وكل امرأة ذات لبن فهي قد ولدت، وهذه ذات لبن، فهي إذن ولدت. وفي مثال له من الفقه: كل عين لا تصلح الصلاة معها فهي نجسة، وهذه العين لا تصلح الصلاة معها، فهي إذن نجسة. وفي مثال آخر له من الكلام أن: كل فعل محكم ففاعله عالم، والعالم فعل محكم، ففاعله أو صانعه، إذن، عالم. وينتهي الغزالي من كل ذلك إلى القول: إننا في هذا القياس نستدل بحدوث العالم على وجود المحدث، وبوجود الكتابة المنظومة على علم الكاتب، ونجعل الكتابة حذاً أوسط، والعلم حداً أكبر، ونقول كل من كتب منظوماً فهو عالم بالكتابة، وهذا قد كتب منظوماً فهو عالم بالكتابة، والكتابة ليست علة للعالم، بل العلم أولى بأن نقدر عليته.

(1) المعيار، ص 221-222.

(2) المصدر نفسه، ص 221-222.

(3) المصدر نفسه، ص 220.

(4) المحك، ص 119. المستصفي، ج 1، ص 109.

ويميز الغزالي في هذا القياس، أعني قياس الدلالة، بين صنفين:

الأول: ما تلازمت فيه نتيجة واحدة بعلة واحدة، كقولنا في المثال السابق: هذه عين لا تصلح الصلاة معها، فإذا نهي نجسة.

الثاني: ما تلازمت فيه نتيجتان بعلة واحدة، أي: ما ثبت فيه تلازم نتيجتين لعلة واحدة، فدل وجود إحداها على وجود الأخرى. عند ذاك جاز أن يستدل بإحدى النتيجتين على الأخرى. ومثاله من الفقه قولنا: «إن الزنا لا يوجب المحرمية فلا يوجب حرمة النكاح»، فإن تحريم النكاح وحل النظر متلازمان، وهما نتيجتان للوطء المقتضي لحرمة المصاهرة. فإذا ثبت تلازمهما لعلة واحدة دل وجود إحداها على وجود الأخرى⁽¹⁾.

ج - القياس الدوري: وهو ما يتم الرجوع فيه في طلب الأسباب بالدور إلى الأول. وبعبارة الغزالي أنه: «إذا سأل الإنسان عن الأسباب والمسببات (...) ففيها ما يرجع بالدور إلى الأول، إذ يقال: لم كان السحاب؟ فيقال: لأنه كان بخارًا فكثف وانعقد. فقل: لم كان البخار؟ فيقال: لأن الأرض كانت نديّة فأثر الحر فيها فتبخرت أجزاء الرطوبة وتصدت. فقل: ولم كانت الأرض نديّة؟ فقل: لأنه كان مطر. فقل: ولم كان المطر؟ فقل: لأنه كان سحاب. فرجع بالدور إلى السحاب، فكأنه قيل: لم كان السحاب؟ فقلت: لأنه كان سحاب»⁽²⁾. ويعلق الغزالي على هذا الجنس من القياس فيقول: إن ثمة من يعتبر هذا القياس باطلاً سواء كان الحد المتكرر تخلله واسطة أو وسائط، أو لم يتخلله وسط. والحال، على ما يشدد الغزالي، أن هذا الدوري ليس هو الدوري الباطل: «وإنما الباطل أن تأخذ الشيء في بيان نفسه بعينه بأن يقال: لم كان هذا السحاب؟ فيعمل بما يرجع بالآخرة إلى التعليل بهذا السحاب بعينه؛ فأما أن يرجع إلى التعليل بسحاب آخر، فالعلة غير المعلول بالعدد، إلا أنه مساو له في النوع، ولا يبعد أن يكون سحاب بعينه علة لسحاب آخر بواسطة ترطيب الأرض، ثم تصعد البخار، ثم انعقاده سحاباً آخر»⁽³⁾.

(1) المعيار، ص 221.

(2) المصدر نفسه، ص 232.

(3) المصدر نفسه، ص 232.

2 - في المطالب العلمية

وقد سميت بهذا الاسم، أي: بالمطالب أو المطلوبات لكونها هي «المطلوبات من العلوم بالسؤال عنها»، أي: أنها هي الأسئلة التي تقع في العلوم. وقد ميّز فيها الغزالي بين أربعة أصناف اختلفت أسماؤها بحسب انتساب كل واحدة منها إلى الصيغة التي بها يسأل عنه:

الأول: ويسمى بمطلب «هل». وهذا السؤال في صيغة «هل»، إنما يتوجه إلى طلب وجود الشيء.

ويميز فيه الغزالي بين ضربين:

أ - مطلب «هل» مطلقاً، وهو طلب وسؤال عن أصل الوجود، مثل قولنا: هل الله موجود؟ وهل الخلاء موجود؟.

ب - مطلب «هل» مقيداً، وهو طلب وسؤال وجود صفة أو حال للشيء أو الموجود، مثل قولنا: هل الله يريد؟ هل الله حي؟ وهل الله تعالى خالق البشر؟ وهل الله متكلم وأمر وناه؟ وهل العالم حادث؟.

الثاني: وهو طلب حد الشيء، أي: أنه سؤال عن ماهية الشيء، ويسمى بمطلب «ما»، فهو إذن مطلب يعرف به التصور (الحد) دون التصديق. ويميز فيه الغزالي بين ثلاثة أضرب يقال فيها باشتراك الاسم:

أ - مطلب «ما» بحسب الاسم، أي: ما يطلب به شرح اللفظ، كقولك: ما الخلاء؟ وما عنقاء مغرب؟ وما عقار؟ أي: ما الذي تريده باسمه؟. فيجاب: العقار هو الخمر، فيراد بالسؤال هنا طلب التفسير والشرح. وهذا الضرب، بحسب الغزالي، يتقدم على كل مطلب. فإن من لم يفهم معنى العالم والحدوث لا يمكن أن يسأل: هل العالم موجود؟ أي: أن من لم يتقدم ويعلم اسم الشيء ويتصوره، لا يمكن أن يسأل عن وجوده.

ب - مطلب «ما» بحسب لوازم الشيء، كقول القائل: ما الخمر، أي: ما حد الخمر، فيقال: هو المائع الذي يقذف بالزبد، ثم يستحيل إلى الحموضة ويحفظ في

الذن. والمقصود أن تجتمع في حدّه من عوارضه ولوازمه ما يساوي بجملته الخمر بحيث لا يخرج عنه خمر، ولا يدخل فيه ما ليس بخمر.

ج - مطلب «ما» بحسب حقيقة الشيء، وهو أن يطلب ماهية الشيء بحسب ذاتياته: كأن يقال: ما الإنسان؟ وما العقار؟ أي: ما حد الإنسان؟ وما حد العقار؟. فيجاب: هو الشراب المسكر المعتصر من العنب. فيكون ذلك كاشفًا عن ماهية الخمر وحقيقته الذاتية. وهذا الضرب، بحسب الغزالي، يتأخر عن مطلب «هل»، فإن من لا يعتقد للعقار وجودًا لا يسأل عن حده. أي: أن من لا يعلم وجود الشيء لا يطلب ماهيته.

فاسم الحدّ، إذن، عادة ما يطلب على هذه الأوجه الثلاثة باشتراك الاسم، ويسمى الغزالي في «المحك» وفي «المستصفى» الضرب الأول: بالحدّ اللفظي، والثاني: بالحدّ الرسمي، والثالث: بالحدّ الحقيقي. يقول الغزالي: «واسم الحدّ في العادة قد يطلق على هذه الأجوبة الثلاثة على سبيل الاشتراك. فلنخترع لكل واحد اسمًا، ولنسم الأول حدًا لفظيًا، إذ السائل ليس يطلب إلا شرح اللفظ، ولنسم الثاني حدًا رسميًا، وهو طلب مترسم بالعلم غير متشوف إلى درك حقيقة الشيء، ولنسم الثالث حدًا حقيقيًا إذ (مطلب) الطالب منه مدرك حقيقة الشيء. وهذا الثالث شرطه أن يكون مشتملاً على جميع ذاتيات الشيء»⁽¹⁾.

الثالث: وهو طلب سبب الشيء، ويسمى بمطلب «لم». وطلب السبب أو العلة إنما يكون في جواب هل، كقولنا: لم كان العالم حادثًا؟ وجوابه بالبرهان، ويميز فيه الغزالي بين ضربين:

أ - إما طلب علة وجود الشيء، كقولك: لم حدث العالم؟ فنقول: لإرادة محدثة. ولم احترق هذا الثوب؟ فنقول: لأنه وقع في النار.

ب - وإما طلب علة التصديق والدعوى، كقولك: لم قلت إن الله موجود؟ أو لم قلت: إن الثوب قد وقع في النار؟ فنقول: لأنني رأيته ووجدته محترقًا. فإنه لا يطلب ها

(1) المحك، ص 135. المستصفى، ج 1، ص 49.

هنا العلة في وجود الشيء، بل العلة في وقوع التصديق بوجوده. وهذا هو برهان الآن بلغة المنطقيين، وقياس الدلالة بلغة المتكلمين.

الرابع: ويسمى مطلب «أي»، وهو الذي يطلب به تمييز الشيء عما عداه واختلط به. أي: أنه سؤال عن الفصل والخاصة. كما إذا قيل: ما الشجرة؟ فقلت: إنه جسم. فينبغي أن يقال: أي جسم هو؟ فنقول: هو نام. وبالجملة، فإن:

- مطلب «ما» و «أي» يكون لطلب التصور.

- بينما مطلب «هل» و «لم» يكون لطلب التصديق⁽¹⁾.

فهذه، بتعبير الغزالي، هي أمهات المطالب والأسئلة في العلوم. وأما مطلب كيف وأين ومتى وسائر صيغ السؤال فداخل في مطلب هل المطلوب به صفة الموجود.

3 - في القياس البرهاني:

يعرّف الغزالي البرهان الحقيقي بأنه: «ما يفيد اليقين الضروري الدائم الأبدي الذي يستحيل تغييره»⁽²⁾، ويعرّفه في عبارة أخرى له بأن: «ما يفيد شيئاً لا يتصور تغييره»⁽³⁾. ويعني بذلك أن الشيء لا يتغير أبداً وإن غفل الإنسان عنه أو ذهل. وذلك مثل قولنا: الكل أعظم من الجزء، والأشياء المساوية لشيء واحد متساوية، وأمثال ذلك مما يستحيل أن يكون بخلافه على الأبد. ويرى الغزالي أن المنطقيين قد اصطلحوا على تخصيص اسم البرهان بما ينتج اليقين الكلي الدائم الضروري، وهو لا يكون كذلك إلا إذا استوفت مقدماته شروطاً معينة، وهي أن تكون صادقة، وذاتية، وأولية، وكلية، وضرورية، وعلة لوجود النتيجة وللعلم بها أيضاً، إلى آخر ما عدد هناك من شرائط لمقدمات القول البرهاني. فإذا كانت مقدمات البرهان يقينية كانت النتائج الحاصلة منها يقينية بالضرورة. لذلك كان العلم اليقيني هو ما يتحصل عن الشيء من صفة

(1) انظر: المقاصد، ص 48-49. المعيار، ص 226-227. المحك، ص 134-135.

(2) المعيار، ص 233.

(3) المصدر نفسه، ص 222.

لا يمكن أن يكون صادقاً إلا عليها أبداً، ومهما: «خطر ببالك [من] إمكان الخطأ فيه والذهول عنه لم ينقذ ذلك في نفسك أصلاً، فإن اقترن به تجوز الخطأ وإمكانه فليس بيقيني»⁽¹⁾.

هذا، وقد قسم الغزالي البرهان بما هو علم يقيني إلى قسمين:

الأول: البرهان الذي يفيد وجود الشيء فقط، ويسمى برهان «إن».

الثاني: البرهان الذي يفيد علة وجود الشيء، ويسمى ببرهان «لم».

فالعلة إذن، التي هي الحد الأوسط في البرهان، إنما تذكر في جواب لم. وهي، يعني العلة تطلق بحسب الغزالي، على معان أربعة:

الأول: هو مبدأ الحركة، أي: ما منه بذاته الحركة، وهو السبب في وجود الشيء، كالنجار للكرسي، والأب للصبي.

الثاني: هو المادة، أي: ما لا بد من وجوده لوجود الشيء، مثل الخشب للكرسي، والنظفة للصبي.

والثالث: هو الصورة، وهي تمام كل شيء، وقد تسمى العلة الصورية، كصورة السرير من السرير، وصورة البيت من البيت.

الرابع: وهو الغاية، أي: الباعثة أولاً، المطلوب وجودها آخرًا، كالسكن للبيت، والجلوس من السرير⁽²⁾.

ويرى الغزالي أن كل واحد من هذه العلل يكون حدًا أو سطرًا في البرهان، إذ يمكن أن يذكر كل واحد في جواب لم. ويضرب الغزالي لذلك في «المعيار» بأمثلة من العقلية ومن الفقه فيقول: «أما مبدأ الحركة فمثاله من المعقولات أن يقال: لم حارب الأمير فلانًا؟ فيقال: لأنه نهب ولايته، فالنهب مبدأ الحركة. (...) ومثاله من الفقه أن يقال: لم قتل هذا الشخص؟ فيقال: لأنه زنى أو ارتد، فيكون الزنا مبدأ هذا الأمر (القتل)، وهو الذي تسميه الفقهاء في الأكثر سببًا. وأما المادة فمثالها من المعقول أن يقال: لم

(1) المقاصد، ص 223.

(2) المعيار، ص 236.

يموت الإنسان؟ فتقول: لأنه مركب من أمور متنافرة من الحرارة والرطوبة والبرودة واليبوسة المتنازعة المتنافرة. ومثاله من الفقه أن يقال: لم انفسخ القراط والوكالة بالموت والإغماء؟ فتقول: لأنه عقد ضعيف جائز لا لزوم له، وهذه علة مادية، إذ يرد الفسخ على العقد ورود الموت على الإنسان عند جريان سبب هو مبدأ الأمر في الموت والفسخ جميعاً. وأما الصورة، فبها قوام الشيء، إذ السرير سرير بصورته لا بخشبه، والإنسان إنسان بصورته لا بجسمه، والأشياء تختلف هيئاتها بالصور لا بالمواد، فلا يخفى كون القوام بها، فإنه إذا قيل: لم صارت هذه النطفة إنساناً وهذا الخشب سريراً؟ فيقال: بحصول صورة الإنسانية وحصول صورة السريرية. وأما الغاية التي لأجلها الشيء، فمثالها من المعقول أن يقال: لم عرضت الأضراس؟ فيقال: لأنها يراد بها الطحن (...). وفي الفقه يقال: لم قتل الزاني والمرتد والقاتل؟ فيقال: للجزر عن الفواحش. وهذه العلل الأربع تجتمع في كل ما له علة⁽¹⁾.

بعد هذا الاستطراد في بيان أنواع العلل، نعود إلى ما كنا بصدد بشأن القياس البرهاني فنقول: إن الغزالي يرى أن القياس البرهاني لكي يكون يقينياً لا محيد من استيفائه لشروط معينة أجملها أبو حامد في أربعة: أن تكون صادقة، وضرورية، وأولية، وذاتية.

أما أنها صادقة، فالمراد بها أن تكون يقينية كالأوليات والمحسوسات وما في حكمهما على ما سبق بيانه.

وأما أنها ضرورية، فالمقصود بها أن تكون مثل حمل الجنس على النوع، لا مثل حمل العَرَض العام على النوع، أي: أن تكون مثل حمل الحيوان على الإنسان، لا مثل حمل الكاتب على الإنسان. فالمقدمة الضرورية توجب على العقل التصديق بالنتيجة الضرورية.

وأما أنها أولية، فمعناها أن يكون فيها المحمول للموضوع من غير وسط، مثل حمل الجسمية على الحيوان، فهي للحيوان أولاً، وبواسطته للإنسان. أي: أنها إن كانت للإنسان فثانياً أي: بوسط، وهو الحيوان وليس أولاً.

وأما أنها ذاتية، فالمراد بها أن تكون المحمولات في المقدمات ذاتية، غير أن المحمولات الذاتية على أصناف، لكن المستعمل منها في مقدمات البراهين صنفان فقط: صنف يكون فيه المحمول داخلاً في حدّ الموضوع، مثل أخذ الحيوان في حدّ الإنسان. وصنف ثاني يكون فيه الموضوع داخلاً في حدّ المحمول، مثل أخذ الفطوسة في حدّ الأنف، والاستقامة في حدّ الخط.

تلك إذن، بصورة مجملة، ما يأتلف ويتركّب منه القياس بشكل عام، والقياس البرهاني بشكل خاص. وقد تبين كيف أن تأليفه أو تركيبه، على ما أورده الغزالي، إنما يكون من أمرين: صورة، ومادة. فمادة القياس البرهاني هي المقدمات اليقينية والصادقة، وصورته هي تلك النظم والتأليفات للمقدمات على نحو من الترتيب حصرها الغزالي في ستة عشر شكلاً. فإن كانت مادة القياس يقينية وصادقة، وكانت صورته صحيحة كذلك، كانت النتيجة المترتبة عنها يقينية وصادقة بالضرورة. أما الفساد، فقد يدخل عليه من جهة مادته، أي: من المقدمات المؤتلف منها، أو من جهة صورته، أي: من صورة القياس، أو منهما معاً. يقول الغزالي: «إن المقدمات القياسية إذا كانت صادقة يقينية، وكانت مفردات معارفها وهي الأجزاء الأول محصّلة في العقل بحقائق معانيها دون ألفاظها، وكانت المقدمات التي هي الأجزاء الثانوي أيضاً متميزة مفصلة، وكانت غير النتيجة، وكانت أعرف من النتيجة، وكان تأليفها داخلاً في نمط من جملة ما ذكرناه، وكان بعد وقوعه في نمط واحد جامعاً للشروط التي شرطناها في ذلك النمط، كان الحكم الذي يلزم منه حقاً وصدقاً لا محالة، فإن لم يكن حقاً، فهو لخلل وقع في هذه الأمور»⁽¹⁾. ويقول في المستصفي: «والخلل في البرهان تارة يدخل من جهة نفس المقدمات، إذ قد تكون خالية عن شروطها؛ وأخرى من كيفية الترتيب والنظم، وإن كانت المقدمات صحيحة يقينية، ومرة منهما جميعاً»⁽²⁾.

II - نقد ابن تيمية للقياس الأرسطي

إذا كان نقد ابن تيمية للحدّ الأرسطي، كما سبق وأن رأينا، ينقسم إلى مقامين: مقام سالب ومقام موجب، فإن نقده كذلك للقياس الأرسطي ينقسم إلى مقامين: سالب

(1) المحك، ص 122.

(2) المستصفي، ج 1، ص 72.

وموجب. أما المقام السالب فهو القول بـ «أن التصديق لا ينال إلا بالقياس»، وأما المقام الموجب فهو القول بـ «أن القياس يفيد العلم بالتصديقات». ولما كان القياس يتألف من مادة هي المقدمات المؤتلف منها، وصورة هي النظم والأشكال، فإن نقد ابن تيمية للقياس الأرسطي قد شمل المكوّنين معاً، أعني مادته - وأخصها القضية الكلية - وصورته، وهي النظم والأشكال. وإن شئت قل أن نقدها هنا كان موجهاً لما وضعه المناطق من شروط لصورة القياس ومادته، أي: مقدماته التي رهنوا حصول العلم واليقين العلمي بها على وجه الحصر والتحديد.

أ - السلب التيممي لطابع اليقين عن القياس البرهان

أولاً : نقد القول بـ «أن التصديق لا ينال إلا بالقياس»

إن ابن تيمية في نقده لهذا المقام السالب للقياس ينطلق من القول بأن هذه القضية عند المناطق، وهي قولهم إنه: «لا يعلم شيء من التصديقات إلا بالقياس»، إنما هي قضية سلبية نافية ليست معلومة بالبداهة، ولا هم أقاموا على صحتها وعلى صحة هذا السلب دليلاً، فادعوا بذلك ما لم يثبتوا صحته ويقينته، بل إنهم بهذا الادعاء الذي صيغ على شكل قضية سلبية إنما خالفوا أصلاً من أصولهم المنطقية، وهو القول أنه لا علم ولا نتاج عن قضايا سالبة⁽¹⁾. لذلك كان من الخطأ قبول حكمهم القائل أنه لا يمكن أن يعلم شيء من التصديقات دون القياس المنطقي الشمولي⁽²⁾.

ولأن المناطق مقرّون بأن التصديقات منها ما هو بديهي ومنها ما هو نظري، وأن الأقيسة لا يمكن أن تكون كلها نظرية لافتقار النظري إلى البديهي، فإن هذا الفرق بين النظري والبديهي إنما هو بالنسبة والإضافة فحسب. فقد يكون ما هو بديهي عند شخص نظرياً عند آخر، وقد يكون عند ثالث ما ينفيه أو يشك فيه. بل إن ما هو بديهي عند البعض يعسر على البعض الآخر الحصول عليه بالنظر، ومن تيسر لهم الحصول عليه بالنظر والاستدلال فمنهم من يناله بنظر قصير، ومنهم من يناله بنظر طويل. ومرد ذلك إلى تفاوت الناس في قوى الأذهان، إذ منهم من يكفيه تصور طرفي القضية

(1) الرد على المنطقيين، ج 1، ص 103.

(2) الرد على المنطقيين، ص 103. الصون، ص 219.

البديهية، وهما المحمول والموضوع، لحصول التصديق دون حاجة إلى الحد الأوسط الذي هو الدليل، وما أكثر الذين لا يحتاجون في ثبوت المحمول للموضوع في القضية إلى دليل لنفسهم بل لغيرهم، لأن القضية عندهم تكون بديهية، ومن كانت القضية عنده كذلك، كان لا يحتاج إلى الحد الأوسط، وإن عَرَضَ أن استخدمه، فمن أجل إقناع غيره ممن يحتاج إلى دليل لمعرفة هذه القضايا.

وما يقال على القضية البديهية في نفي الحاجة إلى الدليل أو الحد الأوسط، يقال كذلك على القضايا الأخرى. إذ كثير من الناس من تكون القضية عندهم حسية، أو مجربة، أو متواترة، ولا يحتاجون في معرفتها إلى دليل أو حدٍّ أوسط. وإذا ثبت هذا، يعني الاستغناء عن القياس البرهاني في معرفة العقليات البديهية والسمعيات المتواترة والأمور الحسية المجربة، كان القول بأن العلم لا يحصل إلا بالقياس البرهاني، والقول بضرورة الحاجة إلى الحد الأوسط الذي يربط بين المقدمتين، قولاً باطلاً، مادام من التصديقات ما ليس في حاجة إلى القياس العقلي الذي يستلزم وجود حدٍّ أوسط للوصول إلى النتيجة⁽¹⁾.

ولم يقتصر ابن تيمية على إبطال الحاجة إلى الحد الأوسط الرابط بين المقدمتين، بل أبطل كذلك الحاجة إلى القياس العقلي الذي أوجب المنطقة فيه ضرورة وجود مقدمتين، معتبراً القول بأن الاستدلال لا بد فيه من مقدمتين بلا زيادة ولا نقصان، والقول بأنه لا يجوز أن يكون الدليل من مقدمة واحدة - والأخرى محذوفة وهو ما سموه بقياس الضمير - ولا من مقدمات عديدة - الذي سموه القياس المركب - قول باطل. يقول ابن تيمية: «إن تخصيص الحاجة بمقدمتين دون ما زاد وما نقص تحكّم محض، ولهذا لا تجد في سائر طوائف العقلاء ومصنفي العلوم من يلتزم في استدلاله البيان بمقدمتين لا أكثر ولا أقل، ويجتهد في رد الزيادة إلى اثنتين، وفي تكميل النقص بجعله مقدمتين إلا

(1) الرد على المنطقيين، ج 1، ص 105 وما بعدها. الصون، ص 219-220. نشير هنا إلى أن ابن تيمية يميز بين شيئين اثنين: بين الميزان العقلي والميزان المنطقي، أو بين القياس العقلي والقياس المنطقي. فالأول جنس للثاني. يقول ابن تيمية مميّزاً بينهما: «والكلام هنا: هل تستغني النفوس في علومها بالكلية عن نفس القياس [الارسطي] المذكور، ومواده المعينة. فالاستغناء عن جنس هذا القياس شيء، وعن الصناعة القانونية التي يوزن بها القياس [الارسطي] شيء آخر. فإنهم يزعمون أنه آلة قانونية تمنع مراعاتها الذهن أن يزل في فكره وفساد هذا مبسوط مذكور في موضع غير هذا». الفتاوى، ج 9، ص 9.

أهل منطق اليونان، ومن سلك سبيلهم، دون من كان باقياً على فطرته السليمة (...) ولهذا لما كان الاستدلال تارة يقف على مقدمة، وتارة على مقدمتين، وتارة على مقدمات، كانت طريقة نُظَّار المسلمين أن يذكروا من الأدلة على المقدمات ما يحتاجون إليه، ولا يلتزمون في كل استدلال أن يذكروا مقدمتين، كما يفعله من يسلك سبيل المنطقيين⁽¹⁾. ويقول أيضاً: «وأما قولهم: الاستدلال لا بد فيه من مقدمتين بلا زيادة ولا نقصان (...) قول باطل طرداً وعكساً»⁽²⁾ ويقول كذلك: «وقولهم أيضاً: إن العلم المطلوب لا يحصل إلا بمقدمتين، لا يزيد ولا ينقص قول لا دليل عليه، بل هو باطل»⁽³⁾. معللاً هذا البطلان بأن احتياج المستدل إلى المقدمات أمر يختلف باختلاف حال وحاجة المستدلين إذ: «من الناس من لا يحتاج إلا إلى مقدمة واحدة لعلمه بما سوى ذلك . كما أن منهم من لا يحتاج في علمه بذلك إلى استدلال، بل قد يعلمه بالضرورة. ومنهم من يحتاج إلى مقدمتين، ومنهم من يحتاج إلى ثلاث، ومنهم من يحتاج إلى أربع، وأكثر»⁽⁴⁾. فمن أراد أن يعرف مثلاً أن هذا المسكر المعين محرم، وكان يعرف مسبقاً أن كل مسكر محرم، ولكنه لا يعرف هل هذا المسكر المعين مسكر أم لا؟، لا يحتاج إلا إلى مقدمة واحدة، وهو أن يعلم أن هذا مسكر. فإذا قيل له: هذا حرام، ورد هو بوجوب الدليل على هذا الحكم، وقال المستدل: الدليل على ذلك أنه مسكر، كان في هذا الجواب أو الدليل تمام المطلوب . فهذه المقدمة الواحدة كافية في ثبوت الصفة للموصوف، أو ثبوت الحكم للمحكوم عليه، إن كان المستمع يعلم مسبقاً أن كل مسكر حرام، وما على المرید إلا أن يسلم بها. فالذي لا بد منه، إذن ، برأي ابن تيمية، هو مقدمة واحدة، وما زاد على ذلك، فقد يحتاج إليه وقد لا يحتاج إليه، وذلك بحسب المطالب. يقول ابن تيمية: «وأما دعوى الحاجة إلى القياس الذي هو المقدمتان للاحتياج إلى ذلك في بعض المطالب، فهو كدعوى الاحتياج في بعضها إلى ثلاث مقدمات، وأربع، وخمس، للاحتياج إلى

(1) الرد على المنطقيين، ج1، ص 195-196. الصون، ص 285-286.

(2) الرد على المنطقيين، ج1، ص 173. الصون، ص 266.

(3) الرد على المنطقيين، ج1، ص 168.

(4) الرد على المنطقيين، ج1، ص 173. الصون، ص 266.

ذلك في بعض المطالب. وليس تقدير عدد بأولى من عدد⁽¹⁾. لكن إن نازع منازع في مثل هذه المقدمة الواحدة وقال: «لا نعلم أن هذا مسكر» احتاج إلى بيانه بخبر من يوثق بخبره (السمع أو النقل)، أو عاد إلى التجربة على نظير المراد تحريمه. وهذا قياس تمثيل مفيد أيضاً لليقين، بحسب ابن تيمية، لأن الشراب الكثير المتماثل إذا جرب بعضه وعلم أنه مسكر علم على التو أن الباقي منه مسكر كذلك - فحكم الشيء حكم مثله - وهكذا الأمر بالنسبة لسائر القضايا التجريبية كالعلم بأن الخبز يشبع، والماء يروي، وأمثال ذلك مما يكون مبناه على قياس التمثيل. بل ونفس الأمر بالنسبة لسائر الحسيات⁽²⁾، فإذا عرفنا أن هذه النار محرقة، فالنار العامة محرقة لأنها مثلها⁽³⁾. وإذا تبين هذا كان لا مجال للقول بأن القضايا الحسية، والمتواترة، والمجربة، قضايا ظنية، وأنها تخص من حصلت له، ولا يجوز أن يحتج بها على الغير، فهذا القول، برأي ابن تيمية، باطل من وجهين:

الأول: أن هذه القضايا ليست خاصة بمن حصلت له، وإنما قد يحصل فيها اختصاص واشتراك.

فالاشتراك قد يكون في شخص المعلوم المدرك، وقد يكون في نوعه. فالأول كاشتراك الناس في رؤية الشمس والقمر وغيرهما، والثاني كاشتراكهم في معرفة الجوع والعطش والري والشبع واللذة والألم. فالشخص أو المعين الذي ذاقه زيد ليس هو المعين الذي ذاقه عمرو، ولكن يشترك الناس في معرفة جنس ذلك. ونفس الأمر بالنسبة للمحسوسات المعروفة بالرؤية، كبعض الأنواع من الحيوانات والنباتات وغيرها مما يوجد في بعض البلدان دون بعض، فتكون مشهورة ومرتبة لمن رآها دون سائر الناس الذين لم يروها، لكن يعلمونها بالخبر، وذلك الخبر ذاته قد يكون المشترك فيه أكثر من المشتركين في الرؤية⁽⁴⁾.

الثاني: أن القول بأن القضايا المتواترة خاصة بالحاصلة له، ولا يجوز أن يحتج بها على الغير، قول ينكر بصريح العبارة الاشتراك في صدق المتواترات ويقينيتها. كما أن

(1) الرد على المنطقيين، ج 1، ص 191. الصون، ص 280-281.

(2) الرد على المنطقيين، ج 1، ص 191. الصون، ص 281.

(3) الصون، ص 229.

(4) الرد على المنطقيين، ج 1، ص 112.

القول والاحتجاج بأن: «هذه [القضايا] غير معلومة لنا» قول باطل كذلك، لأن المحتج إذا لم يكن يعلم ذلك لم يكن هذا علمًا منه بعدم ذلك، ولا بعدم علم غيره به، بل ولا عنده ما يفيد أو يدل على عدمه. فـ «عدم العلم» ليس «علمًا بالعدم»⁽¹⁾.

بهذا البيان ينتهي ابن تيمية إلى أن القضايا الحسية والمجربة والمتواترة قد تكون مشتركة وقد تكون خاصة، وأنه لا معنى للقول بأن هذه القضايا لا يحتج بها على المنازع؛ هذا فضلًا عن أن هذه القضايا لا تحتاج إلى قياس عقلي حتى تصير معلومة أو حجة.

ولأن المناطقة مقرون على أن تحصيل العلوم لا يكون إلا بالبرهان الذي هو عندهم قياس شمولي لا بد فيه من قضية كلية، بدعوى أنه لا إنتاج عن قضيتين سالبتين أو جزئيتين في شيء من أنواع القياس لا بحسب صورته كالحملي والشرطي المتصل والشرطي المنفصل، ولا بحسب مادته كالبرهاني والخطابي والجدلي، فإن ابن تيمية يرد على هذا التقرير بالقول إنه يمكن العلم بالنتيجة من غير حاجة إلى استدلال أو قياس من قضية كلية. ويضرب ابن تيمية لذلك أمثلة عديدة من البديهيات والضروريات التي يسميها بالعقليات المحضة، منها مثلاً: أنه إذا علم أن كل واحد نصف كل اثنين، وأن كل اثنين نصفهم واحد، فإنه يعلم أن هذا الواحد نصف هذين الاثنين من غير استدلال على ذلك بقضية كلية. وكذلك هذان النقيضان من تصورهما نقيضين، فإنه يعلم أنهما لا يجتمعان ولا يرتفعان، فكل واحد يعلم أن هذا المعين لا يكون موجودًا معدومًا، ولا يحتاج ذلك إلى أن يستدل عليه بقياس من قضية كلية بالقول بأن: «كل شيء لا يكون موجودًا معدومًا». وكذلك الضدان يعلم أنهما لا يجتمعان من غير استدلال على ذلك بقضية كلية، إذ أن الإنسان يعلم أن هذا الشيء المعين لا يكون متحركًا ساكنًا، وهو في علمه بذلك لا يحتاج إلى قضية كلية بأن: «كل شيء لا يكون متحركًا وساكنًا».

وهكذا الأمر بالنسبة لسائر القضايا المعينة من غير استدلال على ذلك بالقضية الكلية. يقول ابن تيمية: «ومثل العقليات المحضة كقولنا: الواحد نصف الاثنين؛ والكل أعظم من الجزء؛ والأشياء المساوية لشيء واحد متساوية؛ والضدان لا

(1) المصدر السابق، ص 112-114.

يجتمعان؛ والنقيضان لا يرتفعان ولا يجتمعان. فما من قضية من هذه القضايا الكلية التي تجعل مقدمة في البرهان إلا والعلم بالنتيجة ممكن بدون توسط ذلك البرهان [أو الاستدلال من قضية كلية]. بل هو الواقع كثيرًا. فإذا علم أن كل واحد فهو نصف كل اثنين، وأن كل اثنين نصفهم واحد، فإنه يعلم أن هذا الواحد نصف هذين الاثنين. وهلم جرًّا في سائر القضايا المعينة، من غير استدلال على ذلك بالقضية الكلية. وكذلك كل كلٍّ وجزءٍ يمكن العلم بأن هذا الكل أعظم من جزئه بدون توسط القضية الكلية. وكذلك هذان النقيضان من تصورهما نقيضين، فإنه يعلم أنهما لا يجتمعان ولا يرتفعان. فكل أحد يعلم أن هذا المعين لا يكون موجودًا معدومًا، ولا يخلو من الوجود والعدم، كما يعلم المعين الآخر. ولا يحتاج ذلك إلى أن يستدل عليه بأن كل شيء لا يكون موجودًا معدومًا معًا. وكذلك الضدان. فإن الإنسان يعلم أن هذا الشيء لا يكون أسود أبيض، ولا يكون متحركًا ساكنًا، كما يعلم أن الآخر كذلك. ولا يحتاج في العلم بذلك إلى قضية كلية بأن كل شيء لا يكون أسود أبيض، ولا يكون متحركًا ساكنًا، وكذلك في سائر ما يعلم تضادهما. فإن علم تضاد المعنيين علم أنهما لا يجتمعان. وإن لم يعلم تضادهما لم يغنه العلم بالقضية الكلية - وهي علمه بأن كل ضدين لا يجتمعان. فإن العلم بالقضية الكلية يفيد العلم بالمقدمة الكبرى المشتملة على الحد الأكبر، وذلك لا يغني بدون العلم بالمقدمة الصغرى المشتملة على الحد الأصغر. والعلم بالنتيجة - وهو أن هذين المعنيين ضدان، فلا يجتمعان - يمكن بدون العلم بالمقدمة الكبرى - وهو أن كل ضدين لا يجتمعان. فلم يفتقر العلم بذلك إلى القياس الذي خصّوه باسم البرهان⁽¹⁾.

وينتهي ابن تيمية إلى أن ما يسري على هذين الضدين يسري على سائر ما يعلم تضادهما مثل القول بأن هذا ممكن، وكل ممكن فلا بد له من مرجح لوجوده، أو قيل هذا مُحَدَّث وكل مُحَدَّث فلا بد له من مُحَدِّث. فالقضية الكلية القائلة كل مُحَدَّث لا بد له من مُحَدِّث، وكل ممكن لا بد له من مرجح يمكن العلم بأفرادها - المطلوبة بالقياس البرهاني عند المناطق - فيعلم أن هذا المَحَدَّث لا بد له من مُحَدِّث، وهذا

(1) المصدر السابق، ص 121-122.

الممكن لا بد له من مرجح، من غير حاجة إلى العلم بالقضية الكلية التي لا يتم البرهان عندهم إلا بها.

لكن إن اعترض معترض بالقول أنه ليس المراد بالعلم ها هنا هو العلم بالأمر المعينة، وإنما العلم بالأمر الكلية، لأن البرهان لما كان من قضية كلية، فإن النتائج المعلومة بالبرهان لا تكون إلا كلية، كان هذا الاعتراض باطلاً، لأن الكليات إنما تكون كليات في الأذهان لا في الأعيان. ولما كان الأمر كذلك، كان البرهان لا يفيد العلم بشيء موجود بعينه في الخارج، بل بأمر مقدرة في الأذهان لا يعلم تحققها في الأعيان. يقول ابن تيمية وإذا ثبت هذا، أعني: «لم يكن في البرهان علم بوجود [بعينه كان البرهان] قليل المنفعة جداً، بل عديم المنفعة»⁽¹⁾. هذا إن استثنينا أن المقدمة الكلية في القياس البرهاني: «مقدمة كلية جامعة، تتناول المطلوب، وتتناول غيره، بمعنى أنها لا تمنع غيره من الدخول؛ وإن لم يكن له وجود في الخارج. فهي لا تتناول المطلوب لخاصيته، بل بالقدر المشترك بينه وبين غيره، والمطلوب بها هو الله تعالى، فلم يصلوا إليه إلا بجامع ما يشترك فيه هو وغيره»⁽²⁾. بعبارة أخرى، أن القياس البرهاني: «لا بد فيه من قضية كلية. والعلم بكون الكلية كلية، لا يمكن الجزم به إلا مع الجزم بتمائل أفراد في القدر المشترك»⁽³⁾، بينما الله تعالى لا يشترك مع غيره في شيء. يقول ابن تيمية: «والأدلة القياسية التي يسمونها براهين على إثبات الصانع سبحانه وتعالى لا يدل شيء منها على عينه، وإنما يدل على أمر مطلق كلي لا يمنع تصوّره من وقوع الشركة فيه»⁽⁴⁾.

ثانياً: نقد القول بأن القياس يفيد العلم بالتصديقات

في هذا المقام الموجب للقياس يعمل ابن تيمية على تفنيد القول المنطقي القائل: إن العلم بالتصديقات موقوف على القياس، فيورد الشيخ ها هنا نقده السابق للقضية الكلية التي يقوم عليها القياس المنطقي فيقول: إنه لما كان كل قياس لا بد فيه من قضية كلية، فإنه يتعين ابتداء النظر في تلك القضية الكلية، فإنه إن كان العلم بها بديهياً، كان

(1) الرد على المنطقيين، ج 1، ص 126. الصون، ص 228.

(2) الفتاوى، ج 2، ص 60.

(3) المصدر نفسه، ج 9، ص 218.

(4) الرد على المنطقيين، ج 2، ص 90.

الأولى أن يكون كل من أفراد القضية بديهيًا، وإن كان نظريًا، احتاج بالطبع إلى علم بديهي، وهذا يفضي إلى التسلسل أو الدور، وكلاهما باطل؛ والحال، على ما يقول ابن تيمية، أن العلم البديهي هو العلم بالأمر المعين الذي هو أقدم في الفطرة من العلم بالأمر الكلي. يقول ابن تيمية: «فإن العلم بأن هذا الواحد نصف هذين الاثنين (...) أقدم في الفطرة من العلم بأن كل واحد نصف كل اثنين (...) وكذلك قولهم الضدان لا يجتمعان (...) والنقيضان لا يجتمعان ولا يرتفعان (...) فالمعين المطلوب علمه بهذه القضايا الكلية الأولية يعلم قبل أن تعلم هذه القضية الكلية، ويعلم بدونها»⁽¹⁾. بل إن هذا الجزئي المعين الموجود كشاهد في الخارج ليس فقط سابقًا في المعرفة على القضية الكلية، بل إنه هو أصل وسبب العلم بها. يقول ابن تيمية: «إن التحقق من صدق القضية الكلية لا يمكن أن يكون إلا بالعودة إلى أفرادها المعينة، أي: الشخصية والحسية، وما يوضح ذلك أن القضايا الحسية لا تكون إلا جزئية: «فنحن لو لم ندرك بالحس إحراق هذه النار وهذه النار، لم ندرك أن كل نار محرقة، فإذا جعلنا هذه قضية كلية، وقلنا كل نار محرقة، لم يكن لنا طريق نعلم به صدق هذه القضية الكلية علمًا يقينيًا، إلا والعلم بذلك ممكن في الأعيان المعينة بطريق الأولى»⁽²⁾. ويقول في موضع آخر: «إن العلم بتلك القضية الكلية لا بد له من سبب، فإن عرفوها باعتبار الغائب بالشاهد، وأن حكم الشيء حكم مثله، كما إذا عرفنا أن هذه النار محرقة فالنار الغائبة محرقة لأنها مثلها، وحكم الشيء حكم مثله فيقال هذا استدلال بقياس التمثيل»⁽³⁾. معنى هذا الكلام أن القضايا الكلية في نهاية التحليل تؤول وتعود إلى أمور جزئية معينة في الخارج. ليس هذا وحسب، بل إننا نجد ابن تيمية يجتهد في رد القياس ككل إلى هذا المعنى الجزئي حين يقول: «والقياس في اللغة تقدير الشيء بغيره، وهذا يتناول تقدير الشيء المعين بنظيره المعين وتقديره بالأمر الكلي المتناول له ولأمثاله، فإن الكلي هو مثال في الذهن لجزئياته، ولهذا، كان مطابقًا موافقًا له»⁽⁴⁾.

(1) الرد على المنطقيين، ج 2، ص 66.

(2) الرد على المنطقيين، ج 1، ص 125-126. الصون، ص 227.

(3) الصون، ص 229. الرد على المنطقيين، ج 1، ص 127.

(4) الرد على المنطقيين، ج 1، ص 130.

لكن ومع هذا النقد التيمي للقضية الكلية التي يقوم عليها القياس المنطقي، فإن الشيخ يقر بصريح العبارة أن هذا: «المقام الرابع وهو قول [المناطق] إن القياس أو البرهان يفيد العلم بالتصديقات [إنما] هو أدق المقامات»⁽¹⁾، كما يقر الشيخ كذلك بصحة تأليف القياس من مقدمتين ليفيد النتيجة. فهو يقول: «فإن كون القياس المؤلف من المقدمتين يفيد النتيجة، هو أمر صحيح في نفسه»⁽²⁾. لكن ما لا يقر به ابن تيمية هو أن تكون نتيجة هذا القياس صورة ومادة ما يتوقف عليه العلم، فيبين عكس ذلك أن النتيجة التي يصل إليها القياس المؤلف من مقدمتين لا تفيد بمفردها العلم، وأن ما يمكن علمه بقياسهم يمكن العلم به والوصول إليه دون الحاجة إلى قياسهم أو منطقهم، وأن قياسهم هذا لا يحصل به علم بالمجهول، ولا حاجة به في العلم بالمعلوم، وبالتالي فهو عديم التأثير في العلم وجودًا وعدمًا. وأن كل ما في هذا القياس هو مجرد تطويل وتعب للعقول والأذهان، وتضييع الوقت والزمان. يقول ابن تيمية: «لكن الذي بينه نُظَّار المسلمين في كلامهم على هذا المنطق اليوناني المنسوب إلى أرسطو أن ما ذكره من صور القياس ومواده، مع كثرة التعب العظيم، ليس فيه فائدة علمية. بل وكل ما يمكن علمه بقياسهم المنطقي يمكن علمه بدون قياسهم المنطقي، وما لا يمكن علمه بدون قياسهم لا يمكن علمه بقياسهم. فلم يكن في قياسهم لا تحصيل العلم بالمجهول الذي لا يعلم بدونه، ولا حاجة به إلى ما يمكن العلم به بدونه. فصار عديم التأثير في العلم وجودًا وعدمًا، ولكن فيه تطويل كثير متعب. فهو مع أنه لا ينفع في العلم، فيه إتعاب الأذهان، وتضييع الزمان، وكثرة الهذيان»⁽³⁾.

وابن تيمية لا يقف عند حدود القول بأن طريقهم المنطقي هذا لا يفيد بمفرده العلم، وإنما يذهب حدَّ القول بأنه طريق معرقل للعلم ويعيق الوصول إليه. يقول ابن تيمية: «والمطلوب من الأدلة والبراهين بيان العلم، وبيان الطرق المؤدية إلى العلم. ونُظَّار المسلمين قالوا: [إن قياسهم] هذا لا يفيد العلم المطلوب، بل قد يكون من الأسباب

(1) الصون، ص 304. الرد على المنطقيين، ج 2، ص 5.

(2) الرد على المنطقيين، ج 2، ص 6. الصون، ص 305.

(3) الرد على المنطقيين، ج 2، ص 6. الصون، ص 305.

المعوقة له لما فيه من كثرة تعب الذهن»⁽¹⁾. ويضرب ابن تيمية مثالا لذلك بالمسافر القاصد مكة المكرمة أو غيرها من البلدان. فهو إن سلك سبيل الطريق المستقيم المعروف، وصل إلى مقصده في مدة قصيرة وبجهد معتدل، أما إن حدث وأن سلك طريقا منحرفا أو دائريا، فإنه يتعب تعبًا كثيرًا قبل أن يصل إلى الطريق المستقيم، هذا إن وصل، وقد يحدث أن لا يصل إلى المطلوب وإنما إلى غيره، فتنشأ لديه اعتقادات فاسدة، وقد يعجز بسبب ما يحصل له من التعب والعياء، فلا هو نال مطلوبه، ولا هو استراح. وهكذا حال هؤلاء المناطق⁽²⁾.

ويأتي ابن تيمية بما حكي عن أحد نظائر المسلمين وإمام المنطقيين في زمانه وهو «الخونجي» أنه قال عند موته: «أموت وما أعلم شيئًا إلا علمي بأن الممكن يفتقر إلى الواجب». ثم قال: «الافتقار وصف سلبي، أموت وما علمت شيئًا»⁽³⁾. فما وصل أحدهم إلى علم. والواصل منهم إليه يشبهه ابن تيمية بمن قيل له: أين أذنك؟ فأدار يده على رأسه، ومدها إلى أذنه بكلفة. وقد كان يمكنه أن يوصلها إلى أذنه من تحت رأسه، وهو أقرب وأسهل.

ويرى ابن تيمية أن هذا حال كل من اتخذ أدلة وطرقًا غير الأدلة والطرق الفطرية، فهي لا تعدو أن تكون أدلة وطرقًا مفضية إلى تعذيب النفوس بلا منفعة، وذلك لما تعرفه من تكلف وتطويل والتواءات. ويضرب ابن تيمية مثالا آخر لذلك فيقول: إن مثلهم في ذلك: «كما لو قيل لرجل: اقسم هذه الدراهم بين هؤلاء النفوس (نفر) بالسوية، فإن هذا ممكن بلا كلفة [أو تطويل]. فلو قال له قائل: اصبر، فإنه لا يمكنك القسمة حتى تعرف حدّها، وتميز بينها وبين الضرب. فإن القسمة عكس الضرب، فإن الضرب هو تضعيف آحاد أحد العددين بآحاد العدد الآخر، والقسمة توزيع آحاد أحد العددين على آحاد العدد الآخر. ولهذا إذا ضرب الخارج بالقسمة في المقسوم عليه عاد المقسوم، وإذا قسم المرتفع بالضرب على أحد المضروبين خرج المضروب الآخر. ثم يقال: ما ذكرته في حدّ الضرب لا يصح، فإنه إنما يتناول ضرب العدد الصحيح، لا يتناول ضرب

(1) الرد على المنطقيين، ج2، ص 6. الصون، ص 305.

(2) الرد على المنطقيين، ج2، ص 6. الصون، ص 305.

(3) الرد على المنطقيين، ج2، ص 7. الصون، ص 306.

المكسور. بل الحد الجامع لهما أن يقال: الضرب طلب جملة تكون نسبتها إلى أحد المضروبين كنسبة الواحد إلى المضروب الآخر. فإذا قيل: اضرب النصف في الربع، فالخارج هو الثمن، ونسبته إلى الربع كنسبة النصف إلى الواحد. فهذا وإن كان كلاماً صحيحاً، لكن من المعلوم أن من معه مال يريد أن يقسمه بين عدد يعرفهم بالسوية إذا ألزم نفسه أن يقسمه حتى يتصور هذا كله، كان هذا تعذيباً له بلا فائدة. وقد لا يفهم هذا الكلام، وقد يعرض له فيه إشكالات⁽¹⁾.

ويخلص ابن تيمية من ذلك إلى القول أن الطريق والدليل عند نظار المسلمين ما كان مستقيماً من غير دوران أو التواءات، وكان هو المرشد إلى المطلوب، والموصل إلى المقصود من غير كلفة أو تعب. ولهذا قالوا: الدليل ما يكون النظر الصحيح فيه موصلاً إلى العلم. وقال آخرون: الدليل ما يكون النظر الصحيح فيه موصلاً إلى علم أو ظن.

ويختلف ابن تيمية هنا مع بعض النظار من المتكلمين ممن ميزوا بين الدليل والأمانة بأن قالوا: الدليل ما يوصل إلى العلم، والأمانة ما يوصل إلى الظن. معتبراً أن هذا التمييز مجرد اصطلاح من اصطلاحات المعتزلة ومن سار مسارهم وكان يتلقى منهم، والحال أنه ليس كل دليل يوصل إلى العلم، وإنما ثمة من الأدلة ما لا يوصل إليه. لكون الموصل من الأدلة إلى العلم ما كان مرتبطاً منها مع المدلول بعلاقة اللزوم. أي: ما كان الدليل مستلزماً للمدلول. يقول ابن تيمية: «إن كل ما كان مستلزماً لغيره بحيث يكون ملزوماً له فإنه يكون دليلاً عليه وبرهاناً له (...) فأبداً الدليل ملزوم للمدلول عليه، والمدلول لازم للدليل»⁽²⁾.

ويرى ابن تيمية أن الدليل قد يكون من مقدمة واحدة متى عُلِمَ المطلوب، وقد يكون من مقدمتين أو ثلاث أو أكثر، وذلك بحسب المطلوب. يقول ابن تيمية: «قد يكون الدليل من مقدمة واحدة متى عُلِمَ المطلوب. وقد يحتاج المستدل إلى مقدمتين، وقد يحتاج إلى ثلاث مقدمات، وأربع، وخمس، وأكثر، ليس لذلك حدٌ مقدر يتساوى فيه جميع الناس في جميع المطالب. بل ذلك بحسب علم المستدل

(1) الرد على المنطقيين، ج2، ص 7. الصون، ص 306-307.

(2) الرد على المنطقيين، ج2، ص 8. الصون، ص 307.

الطالب بأحوال المطلوب، والدليل، ولوازم ذلك وملزوماته»⁽¹⁾. ثم يضيف: «إن المطلوب هو العلم، والطريق إليه هو الدليل. فمن عرف دليل مطلوبه عرف مطلوبه، سواء نظمه بقياسهم أم لا. ومن لم يعرف دليله لم ينفعه قياسهم. ولا يقال أن قياسهم يعرف صحيح الأدلة من فسادها، فإن هذا إنما يقوله جاهل لا يعرف حقيقة قياسهم. فإن قياسهم ليس فيه إلا شكل الدليل وصورته [ولا يتعرض للمادة بنفي أو إثبات، أي: أنه لا يتعرض] لكون الدليل المعين مستلزماً لمدلولة، فهذا ليس في قياسهم ما يتعرض له بنفي ولا إثبات»⁽²⁾.

هكذا ينتقد ابن تيمية الجانب الصوري في القياس المنطقي، مبيناً أنه قياس يهتم بالشكل الصوري فقط، بينما كان الأولى والأحرى مراعاة الجانب المادي الذي هو علاقة الدليل بالمدلول. وبالتالي فالمعتبر في كل دليل هو اللزوم المادي بين الدليل والمدلول. فإن كانت العلاقة بينهما علاقة لزوم، بحيث يكون الدليل المعين مستلزماً للمدلول المعين، كان الدليل صحيحاً، وإن كانت العلاقة بينهما غير لازمة كان الدليل دليلاً خاطئاً أو غير مفيد. وهذا ما يعني أن علاقة اللزوم عند ابن تيمية هي معيار صحة الدليل. يقول ابن تيمية في هذا الصدد: «والمقصود أن الحقيقة المعتبرة في [صحة] كل برهان ودليل في العالم هو اللزوم، فمن عرف أن هذا لازم لهذا، استدل بالملزوم على اللازم. وإن لم يذكر لفظ اللزوم ولا تصوّر معنى هذا اللفظ. بل من عرف أن كذا لا بد له من كذا، أو أنه إذا كان كذا كان كذا، وأمثال هذا، فقد علم اللزوم»⁽³⁾. ويقول كذلك: «وهذا اللزوم الذي نذكره هنا يحصل به الاستدلال بأي وجه حصل اللزوم. وكلما كان اللزوم أقوى، وأتم، وأظهر، كانت الدلالة أقوى، وأتم وأظهر، كالمخلوقات الدالة على الخالق سبحانه وتعالى. فإنه ما منها مخلوق إلا وهو ملزوم لخالقه، لا يمكن وجوده بدون وجود خالقه، بل ولا بدون علمه، وقدرته، ومشيتته، وحكمته، ورحمته، فكل مخلوق دال على ذلك كله»⁽⁴⁾.

(1) الرد على المنطقيين، ج 2، ص 8. الصون، ص 307.

(2) الرد على المنطقيين، ج 2، ص 9. الصون، ص 309.

(3) الصون، ص 309.

(4) الرد على المنطقيين، ج 1، ص 202.

وإذن، فمن علم اللزوم علم: «أن كل ما في الوجود فهو آية الله، فإنه مفتقر إليه محتاج إليه، لا بد له منه، فيلزم من وجوده وجود الصانع. وكما يعلم أن المحدث لا بد له من محدث، كما قال تعالى: ﴿أَمْ خُلِقُوا مِنْ غَيْرِ شَيْءٍ أَمْ هُمُ الْخَالِقُونَ﴾⁽¹⁾ وفي الصحيحين عن جُبَيْر بن مُطْعَم أنه لما قدم في فداء الأسرى عام بدر [وقبل أن يطلع العرب على هذا المنطق اليوناني] سمع النبي ﷺ يقرأ في المغرب «الطور». قال: «فلما سمعت قوله: ﴿أَمْ خُلِقُوا مِنْ غَيْرِ شَيْءٍ أَمْ هُمُ الْخَالِقُونَ﴾ أحسست بفؤادي قد انصدع» - ثم يضيف تقي الدين معلقاً - «فإن هذا تقسيم حاصر. يقول: أخلقوا من غير خالق خلقهم؟ فهذا ممتنع في بداية العقول. أم هم خلقوا أنفسهم؟ فهذا أشد امتناعاً. فعلم أن لهم خالقاً خلقهم. وهو سبحانه ذكر الدليل بصيغة استفهام الإنكار ليبين أن هذه القضية التي استدل بها فطرية، بديهية، مستقرة في النفوس، لا يمكن أحد إنكارها. فلا يمكن لصحيح الفطرة أن يدعي وجود حادث بدون محدث أحدثه، ولا يمكنه أن يقول هو أحدث نفسه»⁽²⁾.

وتبعاً لهذا، فالاستدلال بالملزوم على اللازم، بحسب ابن تيمية، استدلال كان المسلمون يعرفونه قبل وقوع اطلاعهم على المنطق الأرسطي، فكانوا يصيغون أدلتهم على قاعدة اللزوم دون حاجة إلى دليل في صورة قياس منطقي أرسطي. يقول ابن تيمية: «إن شريعة الإسلام ومعرفتها ليست موقوفة على شيء يتعلم من غير المسلمين أصلاً وإن كان طريقاً صحيحاً»⁽³⁾. وبهذا فإن ابن تيمية لا ينكر صحة صورة القياس، ولا ينزع عنه صفة اليقين، وإنما ينكر - كما قلنا - أن يكون وحده ما يحصل به اليقين أو المطلوب دون غيره، كما ينكر أن تكون مقدمات الدليل محصورة في مقدمتين فحسب. يقول ابن تيمية: «فصورة القياس لا تدفع صحتها. لكن يبين أنه لا يستفاد به علم بالموجودات، كما أن اشتراطهم لمقدمتين دون الزيادة والنقص شرط باطل. فهو وإن حصل به يقين فلا يستفاد بخصوصه يقين مطلوب بشيء من الموجودات. بل ما يحصل به قد يحصل بدونه وقد يحصل بدونه ما لا يحصل به»⁽⁴⁾. ويقول كذلك بعبارة

(1) سورة الطور، الآية: 35.

(2) الرد على المنطقيين، ج2، ص9-10، الصون، ص309-310.

(3) الرد على المنطقيين، ج2، ص15. الصون، ص312.

(4) الرد على المنطقيين، ج2، ص47. الصون، ص313.

أكثر وضوحاً: «إن صورة القياس إذا كانت مواده معلومة فلا ريب أنه يفيد اليقين. وإذا قيل: أ:ب، وكل ب:ج، وكانت المقدمتان معلومتين، فلا ريب أن هذا التأليف يفيد العلم بأن كل أ:ج. وهذا لا نزاع فيه. فصورة القياس لا يتكلم على صحتها. فإن ذلك ظاهر، سواء في ذلك الاقتراني المؤلف من الحملات الذي هو قياس التداخل، والاستثنائي المؤلف من الشرطيات المنفصلة (ولعله: المتصلة والمنفصلة) الذي هو التلازم والتقسيم. وكذلك ما ذكرناه من أن الشكل الأول من الاقتراني يفيد المطالب الأربعة - النتائج الأربعة: الموجبة، والسالبة، والجزئية، والكلية؛ وأن الثاني يفيد السالب الكلي والجزئي؛ وأن الثالث يفيد الجزئية - سالبة كانت أو موجبة. وفي التلازم استثناء عين المقدم ينتج عين التالي، واستثناء نقيض التالي ينتج نقيض المقدم. وهو قول نظار المسلمين «وجود الملزوم يقتضي وجود اللازم، وانتفاء اللازم يقتضي انتفاء الملزوم». بل هذا مع اختصاره فإنه يشمل جميع أنواع الأدلة، سواء سميت براهين أو أقيسة أو غير ذلك. فإن كل ما يستدل به على غيره فإنه مستلزم له؛ فيلزم من تحقق الملزوم، الذي هو الدليل، تحقق اللازم، الذي هو المطلوب، المدلول عليه؛ ويلزم من انتفاء اللازم، الذي هو المدلول عليه، انتفاء الملزوم، الذي هو الدليل. ولهذا كان من عرف أن المدعي باطل علم أنه لا يقوم عليه دليل صحيح، فإنه يمتنع أن يقوم على الباطل دليل صحيح. ومن عرف أن الدليل صحيح علم أن لازمه الذي هو المطلوب حق، فإنه يجب إذا كان الدليل حقاً أن يكون المطلوب المدلول عليه حقاً، وإن تنوعت صور الأدلة ومقدماتها وترتيبها. ولهذا كان الدليل الذي يصور بصورة القياس الاقتراني يصور أيضاً بصورة الاستثنائي، ويصور بصورة أخرى غير ما ذكرناه من الألفاظ وترتيبها»⁽¹⁾.

ويخلص ابن تيمية من كل ذلك إلى القول إننا: «لا ننكر أن القياس يحصل به علم إذا كانت مواده يقينية. لكن نحن نبين أن العلم الحاصل به لا يحتاج فيه إلى القياس المنطقي، بل يحصل بدون ذلك. فلا يكون شيء من العلم متوقفاً على هذا القياس. وتبين أن المواد يقينية التي ذكرناها لا يحصل بها علم بالأمر الموجودة، فلا يحصل

(1) الرد على المنطقيين، ج2، ص 47-48.

بها مقصود تزكو به النفوس. بل ولا علم بالحقائق الموجودة في الخارج على ما هي عليه إلا من جنس ما يحصل بقياس التمثيل. فلا يمكن قط أن يحصل بالقياس الشمولي المنطقي الذي يسمونه البرهاني علم إلا وذلك يحصل بقياس التمثيل الذي يستضعفونه»⁽¹⁾.

(1) الرد على المنطقيين، ج2، ص51. الصون، ص314.

الفصل السادس

طرق وآليات الاستدلال بين الغزالي وابن تيمية

I - طرق وآليات الاستدلال عند الغزالي

1 - قياس التمثيل

وهو بحسب الغزالي: «أن يوجد حكم في جزئي معين واحد فينقل حكمه إلى جزئي آخر يشابهه بوجه ما»⁽¹⁾. معنى هذا، أن التمثيل هو نقل حكم من جزئي يكون هو الأصل والشاهد إلى جزئي آخر يكون في حكم الفرع والغائب لوجود وصف مشترك جامع بينهما. ويرى الغزالي أن الفقهاء يسمون «التمثيل» قياساً، ويسميه المتكلمة برد الغائب إلى الشاهد. وهو في الجملة قياس غير سديد، برأيه، إذا تعلق بالعقلية. ذلك لأن وجود الوصف المشترك، أو الاشتراك في الوصف، لا يوجب الاشتراك في الحكم. لأن هذا الأخير، لا يحصل إلا إذا تبين أن الوصف المشترك أو الجامع هو العلة في ثبوت الحكم، يعني هو الحد الأوسط بين المقيس والمقيس عليه. بعبارة أخرى للغزالي أن الحكم بكون السماء (الغائب/الفرع) حادث لأنه جسم قياساً على النبات والحيوان (الشاهد/الأصل)، حكم غير سديد ما لم يتم استقصاء وبيان أن النبات والحيوان (الشاهد/الأصل) حادث لأنه جسم، وأن الجسمية هي الحد الأوسط في الحدوث، فينتظم منه قياس على هيئة الشكل الأول وهو أن: السماء جسم، وكل

(1) المعيار، ص 138-139.

جسم حادث، فينتج أن السماء حادث. وهذا معناه أن قياس التمثيل لا يصح إلا إذا تم رده إلى الشكل الأول. والملاحظ أن المثال المضروب ها هنا في القياس من الشكل الأول، وكما يظهر للعيان، لم يرد فيه ذكر للفظ النبات أو الحيوان، أي: لم يرد فيه ذكر للشاهد أو الأصل. فهو قياس يسقط فيه أثر الشاهد/الأصل الذي لم يعد له من فائدة ها هنا، وبتعبير الغزالي أنه قد: «سقط أثر الشاهد المعين وكان [لفظ الإنسان و] الحيوان فضله في الكلام»⁽¹⁾. وإذا كان للشاهد من فائدة ها هنا فهو في: «تنبيه السامع على القضية الكلية به»⁽²⁾، وبالتالي فمن ثبت له أن «النبات حادث»، أمكن أن ينتبه إلى القضية الكلية وهي أن «كل جسم حادث».

غير أن التمثيل إذا لم تكن له من فائدة في العقلية غير هذه، وأنه بالتالي: «لا فائدة في تعيين شاهد معين في العقلية ليقاس عليه»⁽³⁾. أي: أنه لا يصح ولا يجوز في العقلية نقل حكم من جزئي (الشاهد) إلى جزئي آخر (الغائب) لاشتراكهما في الوصف، فإنه: «في الفقهيات، فالجزئي المعين يجوز أن ينقل حكمه إلى جزئي آخر باشتراكهما في وصف، وذلك الوصف المشترك إنما يوجب الاشتراك في الحكم إذا دل عليه دليل»⁽⁴⁾.

ولعل تجويز الغزالي للتمثيل في الفقه إنما مرده إلى أن العقلية والعلوم العقلية تتوخى الاستقصاء لطلب اليقين، بينما في الفقه يُكتفى بمجرد الظن. يقول الغزالي: «إن الاستقصاء الذي ذكرناه في العقلية ينبغي أن يترك في الفقهيات رأساً»⁽⁵⁾، وأن: «الظنون المعتبرة في الفقهيات هو المرجح الذي يتيسر به عند التردد بين أمرين: إقدام أو إحجام (...) ففي كل فعل يتردد الإنسان فيه بين جهتين على الظن؛ فإنه إذا تردد العاقل بين أمرين، واعتدلا عنده في غرضه، لم يتيسر له الاختيار، إلا أن يترجح أحدهما، بأن يراه أصلح بمخيلة أو دلالة؛ فالقدر الذي يرجح أحد الجانبين ظن

(1) المعيار، ص 138-139.

(2) المصدر نفسه، ص 142.

(3) المصدر نفسه، ص 140.

(4) المصدر نفسه، ص 144.

(5) المصدر نفسه، ص 152.

له، والفقهيات كلها نظر [وترجيح] من المجتهدين في إصلاح الخلق»⁽¹⁾. ويضيف الغزالي أن: «هذه الظنون وأمثالها تُقتنص بأدنى مخيلة وأقل قرينة، وعليه اتكال العقلاء كلهم في إقدامهم وإحجامهم على الأمور المخطرة في الدنيا، وذلك القدر كاف في الفقهيات، والمضايقة والاستقصاء فيه يشوش مقصوده بل يبطله»⁽²⁾. ويخلص الغزالي من كل ذلك إلى القول، إن: «الاستقصاء في الفقهيات هو هوس محض وخرق، كما أن ترك الاستقصاء في العقلیات جهل محض، فليؤخذ كل شيء من مأخذه»⁽³⁾.

2 - قياس الخلف

إن صورة هذا القياس على ما يذكر الغزالي في «المعيار» هي صورة القياس الحملية. وطريق هذا القياس أن تثبت صدق قولك أو صحة مذهبك بإبطال نقيضه من خلال ما تلزمه من المحالات، وذلك بأن تأخذ مذهب الخصم وتجعله مقدمة، وتضيف إليه مقدمة أخرى ظاهرة الصدق، فتنتج منه نتيجة ظاهرة الكذب. ثم بعدها تبين أن كذب النتيجة إنما ترتب عن وجود قياس من مقدمة كاذبة، وبعد أن تبين أن إحدى المقدمتين صادقة، تبين أن الكذب إنما يوجد في المقدمة الثانية التي هي مذهب الخصم. بعبارة أخرى أن قياس الخلف إنما هو قياس يلتزم من مقدمتين إحداهما ظاهرة الصدق، بينما الأخرى أو الثانية كاذبة أو مشكوك فيها، فينتج منهما نتيجة بيّنة الكذب ليستدل بها على كذب المقدمة الثانية. ويرى الغزالي أن هذا القياس سمي: «بالخلف» لكونه يتم الرجوع فيه بالخلف من النتيجة إلى المقدمة المسلم بها أول الأمر لأخذ المطلوب منها. ويمكن أن يكون قد سمي كذلك لأن الخلف (المقدمة) هو الكذب المناقض للصدق.

ومثال قياس الخلف في العقلیات قولنا:

كل نفس فهو جسم

وكل جسم فهو منقسم

فإذن، كل نفس فهو منقسم.

(1) المصدر السابق، ص 152-153.

(2) المصدر السابق، ص 153.

(3) المصدر السابق، ص 153-154.

فالنتيجة، كما هو بين، ظاهرة الكذب، وهذا معناه أن ثمة في مقدمات هذا القياس مقدمة كاذبة. ولما كان قولنا: «كل جسم منقسم» ظاهر الصدق، انحصر الكذب في قولنا: «كل نفس جسم»، فإذا بطل هذا القول، ثبت نقيضه وهو أن «النفس ليس بجسم».

وفي مثال آخر من العقلليات، قولنا:

كل ما هو أزلي فلا يكون مؤلفاً

والعالم أزلي

فإذن، العالم لا يكون مؤلفاً.

ومعلوم أن النتيجة هنا ظاهرة الكذب، وهو ما يفيد أن إحدى المقدمتين كاذبة بالضرورة. ولما كان قولنا: «كل ما هو أزلي لا يكون مؤلفاً» ظاهر الصدق، انحصر الكذب في قولنا: «العالم أزلي»، فإذا بطل هذا القول، ثبت نقيضه وهو أن العالم ليس بأزلي، وذلك هو المطلوب.

ويضرب الغزالي في «المعيار» لهذا القياس مثلاً من الفقه فيقول:

كل ما هو فرض فلا يؤدي على الراحلة

والوتر فرض

فإذن، لا يؤدي على الراحلة.

فهذه النتيجة كاذبة لا محالة، وكذبها ناجم عن وجود مقدمة كاذبة بهذا القياس. ولما كان قولنا: «كل ما هو فرض فلا يؤدي على الراحلة» مقدمة ظاهرة الصدق، انحصر الكذب في قولنا: «الوتر فرض»، فإذا كان هذا القول باطلاً ثبت نقيضه وهو أن «الوتر ليس بفرض»، وذلك هو المطلوب⁽¹⁾.

3 - الاستقراء

وهو عند الغزالي: «أن تتصفح جزئيات كثيرة داخلية تحت معنى كلي، حتى إذا

(1) المقاصد، ص 42. المعيار، ص 131-132.

وجدت حكمًا في تلك الجزئيات حكمت على ذلك الكلي به⁽¹⁾. أو قل إن: «الاستقراء هو عبارة عن تصفح أمور جزئية ليحكم بحكمها على أمر يشمل تلك الجزئيات»⁽²⁾، أي: أنه: «حكم من جزئيات كثيرة على جزئي واحد»⁽³⁾. ومثاله من العقلليات: كل حيوان يحرك فكه الأسفل عند المضغ. فهذه نتيجة هي خلاصة حكم من جزئيات كثيرة على الكلي الذي يشمل الجزئيات الداخلة تحته. ويضرب الغزالي في «المعيار» لهذا الجنس من الاستدلال أمثلة كثيرة من الفقه. وأما مثاله في «المحك»: «قولنا في الفقه الوتر ليس بفرض لأنه يُؤدى على الراحلة، فيقال: ولمَ قلتم إن الفرض لا يؤدي على الراحلة؟ فنقول: عرفنا ذلك بالاستقراء، فإننا رأينا القضاء والأداء والمنذور وسائر أصناف الفرائض لا تُؤدى على الراحلة، فعلمنا أن كل فرض لا يُؤدى على الراحلة. ووجه دلالة هذا لا تتم إلا بالرد إلى النظم الأول [أي: الشكل الأول من القياس] وهو أن نقول كل فرض إما قضاء أو أداء أو نذر، وكل قضاء وأداء ونذر فلا يُؤدى على الراحلة، فإذا ن كل فرض لا يُؤدى على الراحلة»⁽⁴⁾.

غير أن نتيجة الاستقراء التي هي بمثابة حكم فيه لا تكون عن استقراء جميع الجزئيات، وإنما عن أكثرها فقط. فالحكم في المثال الأول بأن كل حيوان عند المضغ يحرك فكه الأسفل، حكم لم يكن عن استقراء جميع أصناف الحيوانات، وإنما عن أكثرها فقط، ذلك أنه إذا كان الإنسان والفرس والجمل.. وما سوى ذلك من الحيوانات الكثيرة يحرك عند المضغ فكه الأسفل، فإن ثمة من يشذ عن هذه القاعدة من الحيوانات هو التمساح الذي يحرك فكه الأعلى؛ وهو ما جعل الحكم السابق مترتبًا عن استقراء ناقص غير كامل. لذلك تجد الغزالي يشدد على أن الاستقراء لا يصح ولا يمكن أن يفيد اليقين إلا إذا تم تصفح واستقراء جميع الجزئيات حتى لا يشذ واحد عنه، وعندئذ ينتظم قياس من الشكل الأول فيصير على الشكل التالي: كل حيوان هو إنسان وفرس وجمل، وكل إنسان وفرس وجمل يحرك فكه الأسفل، فإذا ن كل حيوان يحرك فكه الأسفل.

(1) المعيار، ص 133.

(2) المحك، ص 112. المستصفي، ج 1، ص 103.

(3) المعيار، ص 134.

(4) المحك، ص 112. المستصفي، ج 1، ص 103-104.

هكذا يرد الغزالي الاستقراء إلى قياس من الشكل الأول، معتبراً أن الاستقراء إن كان تاماً لجميع الآحاد أفاد العلم واليقين وصلاح للقطعيات، وإن كان ناقصاً أفاد الظن وصلاح للفقهيات. غير أن استيفاء استقراء جميع آحاد الجزئيات غير ممكن، لذلك احتمل أن يشذ عنه واحد. ولأنه يحتمل أن يشذ واحد عنه (كالتمساح في المثال السابق) كان: «لا يفيد الاستقراء علماً كلياً بثبوت الحكم للمعنى الجامع للجزئيات»⁽¹⁾. وبالتالي لا يفيد اليقين، وإنما يفيد الظن فحسب. يقول أبو حامد: «إن قصور الاستقراء عن الكمال أوجب قصور الاعتقاد الحاصل عن اليقين»⁽²⁾. بعبارة أخرى للغزالي أنه لما كان الاستقراء لا يكون عن تصفح جميع الآحاد وإنما عن تصفح الأكثر، وجاز أن احتمل أن يشذ واحد عنه فإن: «احتمل ذلك لم يحصل اليقين به، ولكن يحصل الظن، ولذلك يكتفى به في الفقهيات»⁽³⁾. ويقول في المحك: «والاستقراء إذا لم يكن تاماً مستوعباً [لجميع الجزئيات] لم يفد [يقيناً قطعياً]، وإن استوعب [جميع الجزئيات] دخلت فيه النتيجة المطلوبة، ولا يصح ذلك إلا في الظنيات لأنه مهما وجد الأكثر على نمط واحد غلب على الظن أن الآخر كذلك»⁽⁴⁾. لذلك كان: «هذا (الاستقراء) مخيل يصلح للظنيات دون القطعيات»⁽⁵⁾. ويقول في المستصفي: «إن الاستقراء إن كان تاماً رجع إلى النظم الأول وصلاح للقطعيات، وإن لم يكن تاماً لم يصلح إلا للفقهيات؛ لأنه مهما وجد الأكثر على نمط غلب على الظن أن الآخر كذلك»⁽⁶⁾.

هكذا يقطع الغزالي أن الاستقراء: «لا يورث يقيناً وإنما يحرك ظناً»⁽⁷⁾، وأن: «الظن في الفقه كاف»⁽⁸⁾، وأنه يتعين اعتماده والاستناد إليه في الفقه لا في العلوم الكلية واليقينية. يقول الغزالي: «والاعتماد على الاستقراء يصلح في الفقهيات لا في اليقنيات. [وأنه]

(1) المعيار، ص 136-137.

(2) المصدر نفسه، ص 135.

(3) المصدر نفسه، ص 134.

(4) المحك، ص 113.

(5) المصدر نفسه، ص 112.

(6) المستصفي، ج 1، ص 105.

(7) المعيار، ص 138.

(8) المصدر نفسه، ص 135-136.

في الفقهيات كلما كان الاستقراء أشد استقصاء، واقترب إلى الاستيفاء، كان أكد في تغليب الظن»⁽¹⁾.

II - طرق وآليات الاستدلال على مسائل علم أصول الدين عند أبي

حامد الغزالي

يقول عبد الرحمن بن خلدون في مقدمته: «ثم انتشر من بعد ذلك علوم المنطق في الملة وقرأه الناس وفرقوا بينه وبين العلوم الفلسفية، بأنه قانون ومعيار للأدلة فقط يسبر به الأدلة منها كما يسبر من سواها، ثم نظروا في تلك القواعد والمقدمات في فن الكلام للأقدمين، فخالفوا الكثير منها بالبراهين التي أدلت إلى ذلك (...) [بعد أن] سبروها بمعيار المنطق (...) فصارت هذه الطريقة في مصطلحهم مبانة للطريقة الأولى، وتسمى طريقة المتأخرين (...) وأول من كتب في طريقة الكلام على هذا المنحى الغزالي رحمه الله»⁽²⁾.

من هذا الكلام لابن خلدون يتبين وجود فرق واختلاف بائن بين طريقة المتقدمين من متكلمة الأشعرية في العقائد وطريقة المتأخرين، وأن المتقدمين كانوا يعتمدون مقدمات وطرق في التدليل على المسائل الاعتقادية مخالفة لمقدمات وطرق المتأخرين، وأن أبا حامد الغزالي أول من دشن طريقة المتأخرين بإدخاله للمنطق في علم أصول الدين.

إن هذا الانعطاف في مسار علم أصول الدين على الطريقة الأشعرية ما نود الوقوف عليه سريعاً هنا، فبين، على وجه الاختصار، طبيعة مقدمات ومسالك المتقدمين في الاستدلال على المسائل الاعتقادية من خلال عرضها عند أبرز أعلامهم يومئذ وهو القاضي أبو بكر الباقلاني، وكيف خالف الغزالي، وهو أول المتأخرين، مقدمات ومسالك الباقلاني في الاستدلال على نفس المسائل.

ولعل ما يبرر وقوع اختيارنا على أبي بكر الباقلاني كونه من يعود إليه فضل تهذيب

(1) المقاصد، ص 43.

(2) عبد الرحمن بن خلدون، المقدمة، تحقيق. لوان، ط 1، بيروت، لبنان، دار الفكر، 1998، ص 447.

المذهب السني الأشعري، وإدخال المقدمات العقلية في أدلتهم الكلامية، بل والتدليل على المسائل الاعتقادية بأدلة عقلية يعود بعضها إليه في الوضع.

أما وأن الباقلاني هو أول من عمل على تهذيب المذهب السني الأشعري، فظاهر من كلام ابن خلدون من أن: «الباقلاني [هو أول من] تصدّر للإمامة في طريقة الأشعرية وهذبه».

أما بشأن إدخاله للمقدمات العقلية في الاستدلالات الكلامية، فظاهر من كلامه أيضاً عندما يقول: «إن الباقلاني (...) وضع المقدمات العقلية التي تتوقف عليها الأدلة والأنظار، وذلك مثل إثبات الجوهر الفرد، والخلاء، وأن العَرَض لا يقوم بالعَرَض، وأنه لا يبقى زمانين، وأمثال ذلك مما تتوقف عليه أدلتهم». ويقول الباقلاني نفسه: «إن أول واجب على المكلف أن يعرف بدء الأوائل والمقدمات التي لا يتم له النظر في معرفة الله عز وجل وحقيقة توحيده، وما هو عليه من صفاته التي بان بها عن خلقه، وما لأجل حصوله عليها استحق أن يعبد بالطاعة دون عباده»⁽¹⁾.

وأما بشأن فضل الباقلاني في وضع بعض طرق الاستدلال فيقول ابن خلدون إن الرجل أول من وضع دليل: «بطلان الدليل يؤذن ببطلان المدلول» واستخدمه في منهجه الكلامي.

وقبل أن نتعرف على المقدمات العقلية التي أدخلها الباقلاني في استدلالاته على المسائل الاعتقادية، وعلى أنواع تلك الاستدلالات، يجدر بنا ابتداء الوقوف على تعريفه له، أي: على تعريفه للاستدلال، وكذا على تعريفه للدليل، وللدال والمدلول والمستدل، فلنسمعه يقول: «إن الاستدلال هو: نظر القلب المطلوب به علم ما غاب عن الضرورة والحس. وأن الدليل هو: ما أمكن أن يتوصل بصحيح النظر فيه إلى المعرفة ما لا يعلم باضطرابه، وهو على ثلاثة أضرب: عقلي: له تعلق بمدلوله، نحو دلالة الفعل على فاعله، وما يجب كونه عليه من صفاته. نحو حياته، وعلمه، وقدرته، وإرادته. وسمعي شرعي: دال من طريق النطق بعد المواضعة، ومن جهة معنى مستخرج

(1) الباقلاني، الإنصاف فيما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به، تحقيق. محمد زاهد الكوثري، القاهرة، مكتبة الخانجي، 1993. ص 13.

من النطق. ولغوي: دال من جهة المواطأة والمواضعة على معاني الكلام، ودلالات الأسماء والصفات وسائر الألفاظ، وقد لحق بهذا الباب: دلالات الكتابات والرموز، والإشارات والعقود، الدالة على مقادير الأعداد، وكل ما لا يدل إلا بالمواطأة والاتفاق. والدال: هو ناصب الدليل، والمدلول: هو ما نصب له الدليل. والمستدل [هو]: الناظر في الدليل، واستدلاله: نظره في الدليل وطلبه به علم ما غاب عنه⁽¹⁾.

واضح من هذا النص للباقلائي تعريفه للاستدلال، وللدليل، والدال، والمدلول والمستدل، كما هو واضح أيضاً تصنيفه لطرق الاستدلال المعتمدة لديه إلى طرق عقلية وشرعية ولغوية. وهي طرق وأدلة يمكن حصر أهمها في الآتي:

1 - الدليل العقلي:

ويميز فيه الباقلائي بين:

أ - القياس: والمقصود به قياس الشاهد على الغائب، وهو قياس فقهي استعاره الباقلائي من الفقه بعد أن كان معتمداً لدى الفقهاء في استنباط الأحكام الشرعية بقياس فرع عن أصل لعلّة جامعة، فنقله الباقلائي من الفقه إلى علم أصول الدين. ويعرّفه في التمهيد بالقول: «ما يجب الحكم والوصف للشيء في الشاهد لعلّة ما، فيجب القضاء على أن من وصف بتلك الصفة في الغائب، فحكمه في أنه مستحق لها لتلك العلة حكم مستحقها في الشاهد، لأنه يستحيل قيام دليل على مستحق الوصف بتلك الصفة مع عدم ما يوجبها». ويضرب الباقلائي أمثلة لذلك: «كعلمنا أن الجسم إنما كان جسماً لتأليفه وأن العالم إنما كان عالماً لوجود علمه؛ فوجب القضاء بإثبات علم كل من وصف بأنه عالم، وتأليف كل من وصف بأنه جسم أو مجتمع، لأن الحكم العقلي المستحق لعلّة لا يجوز أن يستحق مع عدمها، ولا لوجود شيء يخالفها لأن ذلك يخرجها عن أن تكون علة للحكم»⁽²⁾.

ب - بطلان الدليل يؤذن ببطلان المدلول: ويذهب عبد الرحمن بن خلدون إلى

(1) المصدر السابق، ص 15.

(2) الباقلائي، تمهيد الأوائل وتلخيص الدلائل، تحقيق: عماد الدين أحمد حيدر، ط1، بيروت، لبنان، مؤسسة الكتب الثقافية، 1987. ص 32.

القول أن الباقلاني كان أول من وضع واستعمل هذا الاستدلال. يقول صاحب المقدمة: «إن القاضي أبو بكر الباقلاني (...) وضع المقدمات العقلية، التي تتوقف عليها الأدلة، والأنظار، (...) ومنها أن بطلان الدليل يؤذن ببطلان المدلول»⁽¹⁾. وهذا الدليل لدى الباقلاني يتكون من مرحلتين:

المرحلة الأولى: أن نتلمس فيها أدلة المثبتين للشيء، ونثبت كذبها وضعفها بحيث لا نجد دليلاً آخر على ثبوت الشيء سواها.

المرحلة الثانية: أن نقوم بعملية حصر وجوه الأدلة، ثم نقوم باستقراء دقيق لها ينتهي إلى نفي هذه الوجوه كلها، بحيث لا نجد وجوهاً أخرى غيرها.

والملاحظ أن هذه المرحلة الثانية من هذا الدليل هي الأولى بعينها، لكونها تنتهي إلى عدم وجود أية أدلة غير الأدلة المنفية، إلا أنها تمتاز عنها بفكرة الحصر⁽²⁾.

ويتخذ هذا الدليل عند الباقلاني صورتين:

الأولى: أن: «ينقسم الشيء في العقل على قسمين أو أقسام يستحيل أن تجتمع كلها في الصحة والفساد، فيبطل الدليل أحد القسمين، فيقضي العقل على صحة ضده، وكذلك إن أفسد الدليل سائر الأقسام صحح العقل الباقي منها لا محالة»⁽³⁾. ويضرب الباقلاني مثلاً لذلك ب: «علمنا استحالة خروج الشيء عن القدم والحدث، فمتى قام الدليل على حدثه بطل قدمه، ولو قام على قدمه لأفسد حدثه»⁽⁴⁾.

الثانية: «أن يستدل بصحة الشيء على صحة مثله، وما هو في معناه، وباستحالة على استحالة مثله وما كان في معناه»⁽⁵⁾. ويضرب الباقلاني لهذه الصورة من الاستدلال بأمثلة منها: «استدلنا على إثبات قدرة القديم سبحانه على خلق جوهر ولون مثل الذي خلقه، وإحياء ميت مثل الذي أحياه وخلق الحياة فيه مرة أخرى بعد أن أماته

(1) المقدمة، ص 447.

(2) مناهج البحث عند مفكري الإسلام، ص 112.

(3) التمهيد، ص 31-32.

(4) المصدر نفسه، ص 32.

(5) المصدر نفسه، ص 32.

وعلى استحالة خلق شيء من جنس السواد والحركات لا في مكان في الماضي كما استحال ذلك في جنسهما الموجود في وقتنا هذا»⁽¹⁾.

2 - الدليل اللغوي:

وهو الاستدلال: «بتوقيف أهل اللغة لنا على أنه لا نار إلا حارة ملتهبة، ولا إنسان إلا ما كانت له هذه البنية على أن كل من خبرنا من الصادقين بأنه رأى ناراً أو إنساناً، وهو من أهل لغتنا، يقصد إلى إفهامنا أنه ما شاهد إلا مثل ما سمي بحضرتنا ناراً أو إنساناً، لا نحمل بعض ذلك على بعض، لكن بموجب الاسم وموضوع اللغة ووجوب استعمال الكلام على ما استعملوه ووضعوه حيث وضعوه»⁽²⁾.

3 - الدليل الشرعي:

وهو أن: «يستدل على بعض القضايا العقلية وعلى الأحكام الشرعية بالكتاب والسنة وإجماع الأمة والقياس الشرعي المنتزع من الأصول المنطوق بها، وما جرى مجرى القياس على العلة من ضرب الاجتهاد الذي يسوغ الحكم بمثله من الشرع على مذهب القايسين»⁽³⁾.

بعد هذا البيان الوجيز لطرق الاستدلال عند الباقلاني، نخرج الآن على بيان استخدامه وتوظيفه لها في الاستدلال على المسائل الاعتقادية، مقارنين بينها وبين استخدام الغزالي للطرق المنطقية في التدليل على نفس المسائل. ولنبدأ بأولى المسائل الكلامية وهي مسألة إثبات حدوث العالم.

1 - إثبات حدوث العالم

أ- مسلك الباقلاني في إثبات حدوث العالم

يقسم الباقلاني ابتداء الموجودات إلى قسمين:

الأول: قديم لم يزل، وهو الله تعالى، وصفات ذاته التي لم يزل موصوفاً بها ولا يزال كذلك.

(1) التمهيد، ص 32.

(2) المصدر نفسه، ص 32-33.

(3) المصدر نفسه، ص 33.



الثاني: محدث، لوجوده أول.

ثم يعرف المحدث بالقول: ما لم يكن ثم كان. وليستدل الباقلاني على هذا المعنى للمحدث يلجأ إلى اللغة ليقول: إن هذا المعنى للمحدث مأخوذ من قولهم: حدث بفلان حادث من مرض، أو صداع، وأحدث بدعة في الدين، وأحدث في العرصة بناء، أي: فعل ما لم يكن من قبل موجوداً⁽¹⁾.

وبعد أن قسم الباقلاني الموجودات إلى قسمين: قديم ومحدث، عاد فقسم المحدث إلى ثلاثة أقسام وهي: الجسم، والجوهر، والعرض. يقول الباقلاني: «والمحدثات كلها تنقسم ثلاثة أقسام: فجسم مؤلف، وجوهر منفرد، وعرض موجود بالأجسام والجواهر»⁽²⁾.

فكيف يعرف الباقلاني هذه الموجودات الثلاثة التي سيوظفها كمقدمات في استدلاله على حدوث العالم، وفي استدلالاته على المسائل الاعتقادية؟ وكيف يستدل على إثباتها؟.

أما الجسم فيعرفه الباقلاني بالقول: «الجسم في اللغة هو المؤلف المركَّب»⁽³⁾. لكن عندما يريد الباقلاني أن يستدل على ذلك، أي: على كون الجسم هو المؤلف المركَّب يعتمد إلى اللغة كذلك فيقول: «يدل على ذلك قولهم: رجل جسيم وزيد أجسم من عمرو إذا كثر ذهابه في الجهات وليس يعنون بالمبالغة في قولهم: (أجسم) و(جسيم) إلا كثرة الأجزاء المنظمة والتأليف لأنهم لا يقولون: (أجسم) فيمن كثرت علومه وقدره وسائر تصرفه وصفاته غير الاجتماع، حتى إذا كثر الاجتماع فيه يتزايد أجزائه، قيل: أجسم ورجل جسيم فدل بذلك على أن قولهم: جسم مفيد للتأليف [والتركيب]»⁽⁴⁾.

ويعرف الجوهر بالقول: «هو الذي له حيِّز»، والحيِّز بحسبه هو المكان أو ما هو في حكمه بحيث يوجد فيه غيره⁽⁵⁾. وفي تعريف آخر له أن الجوهر: «هو الذي يقبل من

(1) الإنصاف، ص 16.

(2) التمهيد، ص 37.

(3) الإنصاف، ص 16. التمهيد، ص 37.

(4) التمهيد، ص 37. الإنصاف، ص 16.

(5) الإنصاف، ص 16.

كل جنس من أجناس الأعراض عَرَضًا واحدًا⁽¹⁾. وأما دليله في إثباته فهو: «علمنا أن الفيل أكبر من الذرة، فلو كان لا غاية لمقادير الفيل ولا لمقادير الذرة لم يكن أحدهما أكثر مقادير من الآخر، ولو كانا كذلك لم يكن أحدهما أكبر من الآخر كما أمه ليس بأكثر مقادير منه»⁽²⁾.

وأما العَرَضُ أو الأعراض فيعرفها بالقول: «الأعراض هي التي لا يصح بقاؤها وهي التي تعرض في الجوهر والأجسام، وتبطل في ثاني حال وجودها»⁽³⁾. وفي عبارة أخرى له أن: «العَرَضُ هو الذي يعرض في الجوهر، ولا يصح بقاؤه وقتين»⁽⁴⁾. وليستدل الباقلاني على هذا المفهوم للعَرَضِ القائم على الزوال وعدم البقاء أو الدوام يعود إلى الأدلة اللغوية والشرعية والعقلية فيقول في:

- دليله الشرعي: «قوله تعالى: ﴿تُرِيدُونَ عَرَضَ الدُّنْيَا وَاللَّهُ يُرِيدُ الْآخِرَةَ﴾⁽⁵⁾ فسمى الأموال أعراضًا إذ كان آخرها إلى الزوال والبطلان»، وقوله تعالى: ﴿هَذَا عَارِضٌ مُّطَرًا﴾⁽⁶⁾: «إخبارًا عن الكفار في اعتقادهم فيما أظللهم من العذاب أنه عارض لما اعتقدوا أنه مما لا دوام له»⁽⁷⁾. فكل شيء يطاله العدم والزوال يوصف بأنه عَرَضٌ: «وهذه صفة المعاني القائمة في الأجسام، فوجب وصفها في قضية العقل بأنها أعراض»⁽⁸⁾.

- أما دليله اللغوي فهو قول أهل اللغة عَرَضَ بفلان عارضٌ من حُمى أو جنون إذا لم يدم به ذلك، أي: إذا قرب زواله ولم يعتد دوامه⁽⁹⁾.

(1) التمهيد، ص 37.

(2) المصدر نفسه، ص 37.

(3) المصدر نفسه، ص 38.

(4) الإنصاف، ص 16.

(5) سورة الأنفال، الآية: 67.

(6) سورة الأحقاف، الآية: 24.

(7) التمهيد، ص 38.

(8) الإنصاف، ص 17.

(9) التمهيد، ص 38. الإنصاف، ص 17.

وأما دليله العقلي فهو: «تحرك الجسم بعد سكونه، وسكونه بعد حركته»، وتفرقه بعد اجتماعه، وتغير حالاته، وانتقال صفاته، فلو كان متحركاً لنفسه، ومتغيراً لذاته لوجب تركه في حال سكونه، وتغيره واستحالة في حال اعتداله، وفي بطلان ذلك دليل على إثبات حركته، وسكونه، وألوانه، وأكوانه، وغير ذلك من صفاته، لأنه إذا لم يكن كذلك لنفسه، وجب أن يكون لمعنى ما تغير عن حاله واستحال عن وصفه⁽¹⁾.

فهذه الأدلة، على ما يذكر الباقلاني، إنما هي براهين على إثبات الأعراض. وبعد أن عرف الباقلاني الجسم والجوهر والعرض وأثبت وجود هذه الموجودات، انتقل إلى إثبات حدوثها بأدلة عقلية، فقال:

أما: «الدليل على حدوث الأجسام أنها لا تسبق الحوادث، ولم تخل منها، لأننا باضطرار نعلم أن الجسم لا ينفك من الألوان، ومعاني الألوان من الاجتماع والافتراق [وهي محدثة]، وما لا ينفك من المحدثات، ولم تسبقه كان محدثاً، ولأنه إذا لم يسبقه كان موجوداً معه في وقته أو بعده، وأي ذلك وجد وجب القضاء على حدوثه، وأنه معدوم قبل وجوده»⁽²⁾. ويقول في موضع آخر: «والدليل على حدوث الأجسام أنها لم تسبق الحوادث ولم توجد قبلها، وما لم يسبق المحدث محدث كهو، إذ كان لا يخلو أن يكون موجوداً معه أو بعده، وكلا الأمرين يوجب حدوثه»⁽³⁾.

وفي دليله على أن الأجسام لا تسبق الحوادث أن الجسم: «متى كان موجوداً فلا يخلو أن يكون متماس الأبعاد مجتمعاً أو متبايناً مفترقاً لأنه ليس بين أن تكون أجزاؤه متماسة أو متباينة منزلة ثالثة، فوجب ألا يصح أن يسبق الحوادث، وما لم يسبق الحوادث فواجب كونه محدثاً، إذ كان لا بد أن يكون إنما وجد مع وجودها أو بعدها، فأَي الأمرين ثبت وجب به القضاء على حدوث الأجسام»⁽⁴⁾.

(1) الإنصاف، ص 17. التمهيد، ص 38-39.

(2) الإنصاف، ص 17-18.

(3) التمهيد، ص 41-42.

(4) المصدر السابق، ص 42-43.

أما الأعراض فـدليل: «حدوثها بطلان الحركة عند مجيء السكون لأنها لو لم تبطل عند مجيء السكون لكانا موجودين في الجسم معاً، ولوجب لذلك أن يكون متحركاً ساكناً معاً، وذلك مما يعلم فساده ضرورة»⁽¹⁾. وفي عبارة أخرى له على حدوث الأعراض: «ما هي عليه من التنافي والتضاد، فلو كانت قديمة كلها لكانت لم تزل موجودة، ولا تزال كذلك، ولوجب متى كانت الحركة في الجسم أن يكون السكون فيه، وذلك يوجب كونه متحركاً في حال سكونه، وميتاً في حال حياته، وفي بطلان ذلك دليل على طروء السكون بعد أن لم يكن، وبطلان الحركة عند مجيء السكون، والطارئ بعد عدمه، والمعدوم بعد وجوده محدث باتفاق؛ لأن القديم لا يحدث ولا يعدم، ولا يبطل»⁽²⁾.

هكذا ينطلق الباقلاني في دليله لإثباته حدوث الأجسام من جملة من المقدمات العقلية وهي:

- إثبات الأعراض.
- إثبات حدوثها.
- عدم خلو الجواهر والأجسام عنها.
- ما لا يسبق الحوادث ولا يخلو أو ينفك عنها لا يكون إلا معها أو بعدها.
- ولما ثبت للباقلاني إثبات الأعراض، وإثبات حدوثها، واستحالة خلو وتعري الأجسام عنها، ثبت معه أن الأجسام لا تسبق الأعراض الحادثة، وما لا يسبق الحوادث حادث باضطرار.

ولما ثبت له أن العالم مؤلف ومركب من أجسام محدثة هي خلاصة جواهر وأعراض حادثة ثبت له حدوث العالم. دليله في ذلك أن المركب من المحدث محدث. يقول الباقلاني: «إن العالم محدث، [والدليل عليه] أنه لا ينفك علويه وسفليه من أن يكون جسماً مؤلفاً، أو جوهرًا منفردًا، أو عَرَضًا محمولًا. وهو محدث بأسره. وطريق العلم

(1) المصدر السابق، ص 41.

(2) الإنصاف، ص 17.

بحدوثه [حدوث] أجسامه وأعراضه»⁽¹⁾. ولعل هذا الدليل هو ما سيسمى عند النظار من المتكلمة بدليل الحدوث⁽²⁾.

ب - مسلك الغزالي في إثبات حدوث العالم:

قبل أن نعرض لمسلك الغزالي في إثبات حدوث العالم، يجدر بنا ابتداء أن نخرج على المسالك المعتمدة لديه في الاستدلال على المسائل الاعتقادية والكلامية جملة، وهي المسالك التي يحددها في ثلاثة:

المسلك الأول: وهو مسلك قائم على استحالة قبول الخصم بمقدمتين (أصليين) وينكر الدعوى أو النتيجة. وهو الضرب الأول من الشكل الأول من القياس الأرسطي - المشائي، ويضرب الغزالي لهذا المسلك مثلاً فيقول: «كل ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث وهو أصل (مقدمة كبرى)، والعالم لا يخلو عن الحوادث (مقدمة صغرى) فهو أصل آخر، فيلزم منهما صحة دعوانا وهو أن العالم حادث وهو المطلوب (النتيجة)»⁽³⁾.

المسلك الثاني: برهان الخلف وهو: «أن لا نتعرض لثبوت دعوانا، بل ندعي استحالة دعوى الخصم بأن نبين أنه مفض إلى المحال، وما يفضي إلى المحال فهو محال لا محالة»⁽⁴⁾. ويضرب الغزالي مثلاً لهذا البرهان فيقول: «مثاله قولنا: إن صح قول الخصم أن دورات الفلك لا نهاية لها، لزم منه صحة قول القائل أن ما لا نهاية له قد انقضى وفرغ منه، ومعلوم أن هذا اللازم محال، فيعلم منه لا محالة أن المفضي إليه محال وهو مذهب الخصم»⁽⁵⁾.

المسلك الثالث: هو السبر والتقسيم: وهو أن يتم حصر الأمر في قسمين، ثم يبطل أحدهما، فيلزم منه ثبوت الثاني. ويضرب الغزالي مثلاً لذلك فيقول: «ومثاله قولنا:

(1) المصدر السابق، ص 17. التمهيد، ص 41.

(2) انظر: كتابنا مناحي نقد ابن تيمية لابن رشد، ص 27 وما بعدها.

(3) الغزالي، الاقتصاد في الاعتقاد، ط 1، بيروت، لبنان، دار الكتب العلمية، 1983، ص 13.

(4) المصدر نفسه، ص 13.

(5) المصدر نفسه، ص 13.

العالم إما محدث وإما قديم، ومحال أن يكون قديمًا، فيلزم منه لا محالة أن يكون حادثًا⁽¹⁾.

واضح من هذه المسالك الثلاثة المستعملة من قبل الغزالي في صناعة الكلام اعتماده على قياسين أرسطيين مشائيين: الأول: هو الضرب الأول من الشكل الأول من القياس الأرسطي - المشائي، والثاني: هو برهان الخلف. فكيف، إذن، وظف الغزالي هذين الدليلين ومعهما دليل السبر والتقسيم في الاستدلال على المسائل الاعتقادية، وبالتالي ما هو مسلكه المتبع في إثبات حدوث العالم؟.

يرى الغزالي أن العالم عبارة عن جواهر وأجسام مؤلفة، وهو في استدلاله على حدوثه يلجأ إلى الضرب الأول من الشكل الأول من القياس الأرسطي - المشائي، فيقول إن برهان حدوث العالم هو أن: «كل جسم لا يخلو من الحوادث، وكل ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث، فيلزم منه [نتيجة وهي] أن كل جسم فهو حادث»⁽²⁾. ولما كان هذا الاستدلال قائم على مقدمتين، صغرى وكبرى ثم نتيجة، عمد الغزالي إلى البرهنة على صحة مقدمتي هذا القياس ليقول: إن صحة المقدمة الأولى وهي أن «كل جسم لا يخلو من الحوادث» آتية من كون «كل جسم لا يخلو من الحركة والسكون، وهما حادثان»⁽³⁾. وكذلك: «الجوهر بالضرورة لا يخلو عن الحركة والسكون، وهما حادثان»⁽⁴⁾، وما لا يخلو من الحوادث فهو حادث بالضرورة.

ويرى الغزالي أن هذا الاستدلال قائم على ثلاث مقدمات أو دعاوى:

الأولى: القول بأن: «الأجسام لا تخلو عن الحركة والسكون»، أي: لا تخلو عن الأعراض، وهذا، بحسب الغزالي، من بداهة الأمور التي لا تحتاج إلى تأمل أو تفكر، لأنه لا يتصور عقلاً وجود جسم لا متحرك ولا ساكن⁽⁵⁾.

(1) الاقتصاد في الاعتقاد، ص 12.

(2) المصدر نفسه، ص 20.

(3) المصدر نفسه، ص 20.

(4) المصدر نفسه، ص 21.

(5) الغزالي، إحياء علوم الدين، ط 1، بيروت، لبنان، دار الكتب العلمية، 2004، ص 107.

الثانية: إثبات حدوثهما، أي: إثبات أن الحركة والسكون حادثان، دليله في ذلك: «تعاقبهما ووجود البعض منهما بعد البعض، وذلك مشاهد في جميع الأجسام (...) فما من ساكن إلا والعقل قاض بجواز حركته، وما من متحرك إلا والعقل قاض بجواز سكونه، فالطارئ منهما حادث لطريانه، والسابق حادث لعدمه؛ لأنه لو ثبت قدمه لاستحال عدمه»⁽¹⁾.

الثالثة: القول بأن: «ما لا يخلو من الحوادث فهو حادث»، وبرهانه أنه: «لو لم يكن كذلك [أي: لو لم يكن حادثاً] لكان قبل كل حادث حوادث لا أول لها، ولو لم تنقض تلك الحوادث بجمليتها لا تنتهي النوبة إلى وجود الحادث الحاضر في الحال وانقضاء ما لا نهاية له محال»، فدل ذلك على أن العالم لا يخلو عن الحوادث. وما لا يخلو عن الحوادث فهو إذن حادث⁽²⁾.

2 - إثبات وجود الله

أ - مسلك الباقلاني في إثبات وجود الله

ينطلق الباقلاني مما توصل إليه من نتيجة في استدلاله السابق وهي «حدوث العالم» ليثبت بناء عليها وجود الله. وهذا معناه أن إثبات وجود الله يمر عنده بالضرورة عبر إثبات حدوث العالم ابتداءً. وهو في إثباته لوجود الله يستدل بقياس الغائب على الشاهد. فيقيس دلالة الفعل على وجود الفاعل، والصنعة على وجود الصانع - والبناء على وجود الباني، والكتابة على وجود الكاتب - في الشاهد على دلالة صنعة العالم على وجود الصانع في الغائب فيقول: «ولا بد لهذا العالم المحدث المصور من محدث مصور، والدليل على ذلك أن الكتابة لا بد لها من كاتب ولا بد للصورة من مصور وللبناء من باني (...) فوجب أن تكون صور العالم وحركات الفلك متعلقة بصانع صنعها»⁽³⁾. ويستدل الغزالي على وجوب تعلق الفعل بالفاعل ودلالته عليه، وبالتالي استحالة وجود فعل لا

(1) المصدر السابق، ص 107.

(2) المصدر السابق، ص 107.

(3) التمهيد، ص 43. الإنصاف، ص 18.

من فاعل بالقول إن: «تعلّق الفعل بالفاعل في كونه فعلاً كتعلّق الفاعل في كونه فاعلاً بالفعل، فإن تعلّق الكتابة والصناعة بالكاتب والصانع كتعلّق الكاتب في كونه كاتباً بالكتابة؛ فلو جاز وجود فعل لا من فاعل، وكتابة لا من كاتب (...) لجاز وجود كاتب لا كتابة له، وصانع لا صنعة له، فلما استحال ذلك وجب أن يكون اقتضاء الفعل للفاعل ودلالاته عليه كإقتضاء الفاعل في كونه فاعلاً لوجود الفعل وحصوله منه»⁽¹⁾.

ب - مسلك الغزالي في إثبات وجود الله

ينطلق الغزالي في هذا الدليل من نتيجة دليله السابق المقررة بأن «العالم حادث»، فيجعلها مقدمة في استدلاله على وجود الله فيقول: «العالم حادث، وكل حادث فله سبب، فالعالم له سبب» وهو الله تعالى⁽²⁾. فاستدل بذلك الغزالي على وجود الله باعتماد الضرب الأول من الشكل الأول من القياس الأرسطي - المشائي.

3 - إثبات الوحدانية لله

أ- مسلك الباقلاني في إثبات الوحدانية لله

دليله الشرعي قوله تعالى: ﴿وَاللَّهُمَّ إِلَهٌ وَحْدٌ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الرَّحْمَنُ الرَّحِيمُ﴾⁽³⁾ وقوله تعالى: ﴿إِنَّمَا اللَّهُ إِلَهٌ وَحْدٌ﴾⁽⁴⁾ ومعناه لا إله إلا الله⁽⁵⁾.

وأما دليله العقلي، الذي سيسمى عند نظار المتكلمة بدليل التمانع⁽⁶⁾، فيستنبطه من قوله تعالى: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَا إِلَهٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾⁽⁷⁾، فيقول: «والدليل المعقول مستنبط من هذا النص المنقول، فإننا نرى الأمور تجري على نمط واحد، في السموات والأرض وما فيهما من شمس وقمر وغير ذلك. ولو كانا اثنين أو أكثر فلا بد أن يجري خلاف

(1) الإنصاف، ص 18.

(2) الاقتصاد في الاعتقاد، ص 26.

(3) سورة البقرة، الآية: 163.

(4) سورة النساء، الآية: 171.

(5) الإنصاف، ص 33-34.

(6) حول دليل التمانع، انظر: كتابنا مناحي نقد ابن تيمية لابن رشد، ص 72-73.

(7) سورة الأنبياء، الآية: 22.

أو تغير من أحدهما على الآخر، وقد بينه سبحانه وتعالى فقال: ﴿قُلْ لَوْ كَانَ مَعَهُ إِلَهَةٌ كَمَا يَقُولُونَ إِذَا لَبَّتُمْ إِلَى ذِي الْعَرْشِ سَبِيلًا﴾ (1) (2).

وفي دليل عقلي آخر له يقول فيه إنه: «لو جاز أن يكونا اثنين أو أكثر فيريد أحدهما شيئاً ويريد الآخر ضده، فلا يخلو أن يتم مرادهما، أو يتم مراد أحدهما دون الآخر، ولا يجوز أن يتم مرادهما؛ لأن في إتمام مراد أحدهما عجز الآخر، لأنه تم ما لا يريد، وفي ذلك تعجيز لكل واحد منهما؛ لأنه تم ما لا يتم مراد واحد منهما، فقد ثبت عجزهما أيضاً. ومن يكون عاجزاً فليس بإله، أو يتم مراد أحدهما دون الآخر؛ فالذي تم مراده هو الإله، والذي لم يتم عاجز ليس بالإله، فلم يكن إلا إلهاً واحداً كما ذكرنا» (3).

وباستعمال نفس الدليل في إثبات وحدانيته يقول: «وليس يجوز أن يكون صانع العالم اثنين ولا أكثر من ذلك، والدليل على ذلك أن الاثنين يصح أن يختلفا ويوجد أحدهما ضد مراد الآخر، فلو اختلفا وأراد أحدهما إحياء جسم وأراد الآخر إماتته، لوجب أن يلحقهما العجز أو واحداً منهما، لأنه محال أن يتم ما يريدان جميعاً لتضاد مراديهما، فوجب أن لا يتما أو يتم مراد أحدهما فيلحق من لم يتم مراده العجز، أو لا يتم مرادهما فيلحقهما العجز، والعجز من سمات الحدث، والقديم الإله لا يجوز أن يكون عاجزاً» (4).

ب - مسلك الغزالي في إثبات الوجدانية لله

يرى الغزالي أن البرهان على إثبات الوجدانية لله تعالى أنه: «لو قُدرَ شريك له لكان مثله في كل الوجوه أو أرفع منه أو كان دونه، وكل ذلك محال، فالمفضي إليه محال» (5)، فاستدل بذلك على وحدانية الله باعتماد البرهان بالخلف، واقفاً على استحالة الأوجه الثلاثة، أعني أن يكون ثمة إله مثله في كل الوجوه، أو وجود إله أرفع منه، أو وجود إله دونه.

(1) سورة الإسراء، الآية: 42.

(2) الإنصاف، ص 34.

(3) المصدر نفسه، ص 34.

(4) التمهيد، ص 45.

(5) الاقتصاد في الاعتقاد، ص 48-51.

4 - إثبات القدرة لله

أ - مسلك الباقلاني في إثبات القدرة

يرى الباقلاني أن الله تعالى قادر على جميع المقدورات دليله الشرعي في ذلك قوله تعالى: ﴿وَهُوَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾⁽¹⁾. وأما دليله العقلي المعتمد فهو قياس الشاهد على الغائب حيث يقول: «نعلم قطعاً استحالة صدور الأفعال (في الشاهد) من عاجز لا قدرة له، ولما ثبت أنه [تعالى] فاعل الأشياء ثبت (في الغائب) أنه قادر»⁽²⁾.

ب - مسلك الغزالي في إثبات القدرة

يقول الغزالي: «ندعي أن محدث العالم قادر، لأن العالم فعل محكم مرتب متقن منظوم مشتمل على أنواع من العجائب والآيات، وذلك يدل على القدرة. ونرتب القياس فنقول: كل فعل محكم فهو صادر من فاعل قادر، والعالم فعل محكم، فهو إذاً صادر عن فاعل قادر»⁽³⁾. وفي استدلال آخر له على وحدانيته باستعمال القياس الشرطي المتصل يقول: «لو كان للعالم إلهان لفسد، فهذا أصل. ومعلوم أنه لم يفسد، وهذا أصل آخر، فيلزم عنهما نتيجة ضرورية وهي نفي أحد الإلهين»⁽⁴⁾.

5 - إثبات العلم لله

أ - مسلك الباقلاني في إثبات العلم لله

في إثباته العلم لله تعالى يعتمد الباقلاني على أدلة شرعية وعقلية: أما دليله الشرعي فقولته تعالى: ﴿أَنزَلَهُ، يَعْلَمُوهَا﴾⁽⁵⁾. وقوله تعالى: ﴿يَعْلَمُ مَا بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَمَا خَلْفَهُمْ﴾⁽⁶⁾.

(1) سورة الروم، الآية: 50.

(2) الإنصاف، ص 35.

(3) الاقتصاد في الاعتقاد، ص 53.

(4) القسطاس المستقيم، ص 18.

(5) سورة النساء، الآية: 166.

(6) سورة طه، الآية: 110.

وقوله تعالى: ﴿يَعْلَمُ خَائِنَةَ الْأَعْيُنِ وَمَا تُخْفِي الصُّدُورُ﴾⁽¹⁾. وقوله تعالى: ﴿وَيَعْلَمُ مَا فِي السَّمَوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ﴾⁽²⁾. وقوله تعالى: ﴿فَاعْلَمُوا أَنَّمَا أُنْزِلَ بِعِلْمِ اللَّهِ﴾⁽³⁾.

أما في دليله العقلي فقد اعتمد قياس الغائب على الشاهد إذ يقول: «فإن قال قائل: ما الدليل على صحة ما تذهبون إليه في أنه عالم؟ قيل له: يدل على ذلك وجود الأفعال المحكمات منه، لأن الأفعال المحكمات لا تقع منا (في الشاهد) على ترتيب ونظام كالصياغة والتجارة والكتابة والنساجة إلا من عالم (في الشاهد). وأفعال الله تعالى أدق وأحكم، فكانت أولى بأن تدل (في الغائب) على أنه حيّ عالم»⁽⁴⁾.

ب - مسلك الغزالي في إثبات العلم لله

يرى الغزالي أن: «الله تعالى عالم بجميع المعلومات الموجودات منها والمعدومات، دليله في ذلك: «أن الموجودات منقسمة إلى قديم وحادث، والقديم ذاته وصفاته ومن علم غيره فهو بذاته وصفاته أعلم، فيجب ضرورة أن يكون بذاته عالماً وصفاته إن ثبت أنه عالم بغيره. ومعلوم أنه عالم بغيره لأن ما ينطلق عليه اسم الغير فهو صنعه المتقن وفعله المحكم المرتب وذلك يدل على قدرته على ما سبق؛ فإن من رأى خطوطاً منظومة تصدر على الاتساق من كاتب ثم استراب في كونه عالماً بصناعة الكتابة، كان سفيهاً في استيرابه، فإذا قد ثبت أنه عالم بذاته وبغيره»⁽⁵⁾. فاستدل بذلك على علمه بذاته وبغيره، أي: بجميع المعلومات الموجودات والمعدومات باعتماد دليل السبر والتقسيم.

6 - إثبات الإرادة

أ - مسلك الباقلاني في إثبات الإرادة

يقول الباقلاني: «ويجب أن يعلم أن الله يريد على الحقيقة لجميع الحوادث،

(1) سورة غافر، الآية: 19.

(2) سورة آل عمران، الآية: 29.

(3) سورة هود، الآية: 14.

(4) التمهيد، ص 46.

(5) الاقتصاد في الاعتقاد، ص 64.

والمرادات، والدليل [الشرعي عليه] قوله تعالى: ﴿فَقَالَ لِمَا يُرِيدُ﴾⁽¹⁾. وقوله تعالى: ﴿يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمْ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمْ الْعُسْرَ وَلِتُكْمِلُوا الْعَمَلَةَ وَلِتُكَبِّرُوا اللَّهَ عَلَىٰ مَا هَدَيْتُمْ وَلَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ﴾⁽²⁾. وقوله تعالى: ﴿يُرِيدُ اللَّهُ أَنْ يُخَفِّفَ عَنْكُمْ﴾⁽³⁾. وقد قيل في بعض الآثار: أنه تعالى يقول: يا ابن آدم؛ تريد وأريد، ولا يكون إلا ما أريد⁽⁴⁾. ويقول في دليله العقلي القائم على قياس الشاهد على الغائب: «ويدل على أنه يريد من جهة العقل: ترتيب الأفعال واختصاصها بوقت دون وقت، ومكان دون مكان، وزمان دون زمان؛ وكذلك يدل على أنه أراد أن يكون هذا قبل هذا، وهذا بعد هذا، وهذا على صفة، والآخر على صفة غيرها، وهذا من مكان، وهذا من مكان آخر، إلى غير ذلك»⁽⁵⁾.

ب - مسلك الغزالي في إثبات الإرادة

يرى الغزالي أن الله تعالى يريد لأفعاله، وأن إرادته متعلقة بجميع الحادثات، دليله في ذلك: «أن كل حادث فمخترع بقدرته، وكل مخترع بالقدرة محتاج إلى إرادة تصرف القدرة إلى المقدور وتخصيصها به، فكل مقدور مراد، وكل حادث مقدور، فكل حادث مراد»⁽⁶⁾.

تلك إذن بعض معالم وصور الاختلاف بين طرق المتقدمين وطرق المتأخرين في الاستدلال على المسائل الاعتقادية، مثلنا فيها للمتقدمين بأبي بكر الباقلاني باعتباره أول من هذب المذهب الأشعري، ومثلنا للمتأخرين من الأشعرية بأبي حامد الغزالي باعتباره أول من أدخل الطرق والأقيسة المنطقية إلى هذا العلم، أعني علم أصول الدين، فمزجها به. فكان أن تباينت ردود الفعل بشأن هذا المزج بين مؤيد ومتحفظ ورافض لذلك، وكان لكل طرف من هذه الأطراف مبرراته وحججه ودعاويه مما لا

(1) سورة هود، الآية: 107/ سورة البروج، الآية: 16.

(2) سورة البقرة، الآية: 185.

(3) سورة النساء، الآية: 28.

(4) الإنصاف، ص 36.

(5) المصدر نفسه، ص 36.

(6) الاقتصاد في الاعتقاد، ص 70.

يتسع المجال لبسطها هنا. فلنترك الآن المجال لبيان طرق وآليات الاستدلال عند تقي الدين أحمد بن تيمية.

III - طرق وآليات الاستدلال عند ابن تيمية

1 - قياس التمثيل وقياس الشمول

أ - قياس الشمول

يرى ابن تيمية أن المناطقة قسموا جنس الدليل إلى: القياس والاستقراء والتمثيل، وجعلوا الاستقراء دون القياس الذي هو قياس الشمول، وجعلوا قياس التمثيل دون الاستقراء، ثم قالوا: إن الاستدلال إما أن يكون بالكلي على الجزئي، أو بالجزئي على الكلي، أو بأحد الجزئين على الآخر. وعبر بعضهم عن ذلك بالعام والخاص فقال: إما أن يستدل بالعام على الخاص، أو بالخاص على العام، أو بأحد الخاصين على الآخر. والأول: الذي هو استدلال بالكلي على الجزئي، هو قياس الشمول الذي خصوه باسم القياس. والثاني: الذي هو استدلال بالجزئي على الكلي، هو الاستقراء. والثالث: الذي هو استدلال بالجزئي على الجزئي، هو قياس التمثيل.

ويرى ابن تيمية أن المناطقة ومنهم أبو حامد الغزالي قد أخطأوا عندما حصروا جميع طرق الاستدلال في هذه الطرق الثلاث، وزعموا أن العلم النظري اليقيني لا يحصل بطريق الاستقراء أو التمثيل، وإنما بطريق القياس القائم على الاستدلال بالكلي على الجزئي. والحال على ما يردّ عليهم تقي الدين، أن: «ما ذكروه من حصر الدليل في القياس والاستقراء والتمثيل حصر لا دليل عليه، بل هو باطل»⁽¹⁾. وأن ثمة طرقاً أخرى عديدة أوردتها النظار من المسلمين لا يشملها هذا الحصر. وأن تقسيم المناطقة لأنواع الأدلة والحجج إلى ثلاثة إنما يمكن أن نعود بها كلها إلى «استلزام الدليل للمدلول». وأن ما ذكروه في القياس الاقتراني، يمكن تصويره بصورة القياس الاستثنائي. وكذلك ما ذكروه في القياس الاستثنائي يمكن تصويره بصورة القياس الاقتراني، فيعود الأمر إلى معنى واحد.

(1) الرد على المنطقيين، ج 1، ص 168. الصون، ص 261-262.

ولعل هذه المسائل وغيرها ما سيقف عليها تقي الدين ها هنا بشيء من التفصيل، مبيّناً، في ذات السياق، فساد قول المنطقة القائل بأن طرقهم واستدلالاتهم المنطقية هي ما يفيد التحقيق واليقين، بينما قياس التمثيل لا يفيد إلا الظن، لذلك قصره على الظنيات، مثل الفقه، دون القطعيات التي يفيدها القياس الشمولي الذي تكون مادته من القضايا الكلية اليقينية.

وقبل أن يعمد إلى بيان حقيقة تمييز المنطقة بين قياس الشمول وقياس التمثيل، يقف ابن تيمية على ما عرض للناس من تنازع في مسمى القياس، فيتساءل معهم هل اسم القياس هو حقيقة في التمثيل مجاز في قياس الشمول، أم حقيقي في الشمول مجاز في التمثيل، أم أن اسم القياس يشمل الاثنين معاً؟. فيبين تقي الدين أن من الأصوليين كأبي حامد الغزالي وأبي محمد المقدسي وغيرهما من قال أن اسم القياس هو حقيقة في قياس التمثيل مجاز في قياس الشمول، لكن أهل المنطق يُعدّ منهم ابن حزم وغيره اختاروا القول بأن اسم القياس حقيقة في الشمول مجاز في التمثيل. وأما جمهور العلماء، وهم، عند ابن تيمية، أكثر الفقهاء والمتكلمين وعدد من أتباع الأئمة الأربعة، من أمثال القاضي أبي بكر الباقلاني، والقاضي أبي يعلى، والقاضي يعقوب، والحلواني، وأبي الخطاب، وابن عقيل، وابن الزاغوني وغيرهم، فعلى القول، بخلاف ذلك، بأن اسم القياس هو حقيقة في كلا القياسين⁽¹⁾. فقياس الشمول، على ما يقول ابن تيمية، إنما هو انتقال من جزئي إلى كلي ومن ذلك الكلي إلى الجزئي، والجزئي في هذا القياس هو المعين الذي تربطه علاقة بالكلي أو المعنى العام المشترك، وهذه العلاقة هي علاقة لزوم بين الاثنين. فالمعنى العام أو الكلي لازم للجزئي، والجزئي ملزوم للمعنى العام المشترك مادام يحمل نفس خصائصه ويشترك معه في معناه⁽²⁾. يقول ابن تيمية: «وقياس الشمول هو انتقال الذهن من المعين إلى المعنى المشترك الكلي المتناول له ولغيره، والحكم عليه بما يلزم المشترك الكلي بأن ينتقل من ذلك الكلي اللازم إلى الملزوم الأول وهو المعين. فهو انتقال من خاص إلى عام، ثم انتقال من ذلك العام إلى الخاص؛ من جزئي إلى كلي، ثم من ذلك الكلي إلى الجزئي الأول،

(1) الرد على المنطقيين، ج1، ص 33 - 130 - 166. كذلك ج2، ص 107.

(2) منطق ابن تيمية ومنهجه الفكري، ص 142.

فيحكم عليه بذلك الكلي⁽¹⁾. لذلك، على ما يرى ابن تيمية، كان الدليل أخص من المدلول الذي هو الحكم، وكان يلزم من وجود الدليل وجود المدلول، فاللازم الذي هو الحكم لا يكون أخص من ملزومه الذي هو الدليل، وإنما يكون اللازم أعم من الملزوم، أو مساوياً له. وأما المدلول عليه الذي هو محل الحكم، وهو المحكوم عليه، ويسمى كذلك بالمخبر عنه، وبالموصوف، وبالموضوع، فيكون إما أخص من الدليل، وإما مساوياً له، ولا يكون أعم منه، ويكون الدليل أعم من المدلول عليه أو مساوياً له. بعبارة أخرى، أن المدلول عليه الذي هو الجزئي الموصوف، المخبر عنه، الموضوع، ومحل الحكم، قد يكون أخص من الدليل، وقد يكون مساوياً له، بخلاف الحكم الذي هو صفة المدلول عليه، وحكمه الذي أخبر به عنه، فإنه لا يكون إلا أعم من الدليل، أو مساوياً له.

ويرى ابن تيمية أنه لو كان المدلول عليه أعم من الدليل: «لم يكن الدليل لازماً له، وإذا لم يكن لازماً له لم يعلم أن لازم الدليل وهو الحكم لازم له، فلا يعلم ثبوت الحكم له، فلا يكون الدليل دليلاً، وإنما يكون إذا كان لازماً للمحكوم عليه، الموصوف المخبر عنه، الذي يسمى الموضوع، والمبتدأ، مستلزماً للحكم الذي هو صفة، وخبر، وحكم، وهو الذي يسمى المحمول والخبر»⁽²⁾.

وإذن، على ما يرى ابن تيمية، فإن الدليل لا بد أن يكون ملزوماً للمدلول، ويكون المدلول لازماً للدليل، ويكون الدليل لازماً للمدلول عليه، وأن هذا اللزوم أو العلاقة اللزومية ما به يحصل الاستدلال. ويضرب ابن تيمية مثلاً لهذا اللزوم في الاستدلال فيقول: «النبذ حرام، لأنه خمر»، «فكونه خمرًا» هو الدليل، وهو لازم للنبذ (المدلول عليه)، والتحریم الذي هو المدلول والحكم لازم للخمر (الدليل). ويقول أيضاً في نص جامع لما ذكر: «فإن المطلوب الذي هو النتيجة إذا كانت هو أن «النبذ المسكر المتنازع فيه حرام» فاستدل على ذلك بأن «النبذ المسكر خمر» بالنص، وهو قول النبي ﷺ: «كل مسكر خمر» (...) فالخمر أعم من النبذ المتنازع فيه، وأخص من

(1) الرد على المنطقيين، ج1، ص 131. الصون، ص 233.

(2) الرد على المنطقيين، ج1، ص 131. الصون، ص 234.

الحرام. والحرام هو الحكم، وهو الخبر، وهو الصفة، وهو المطلوب بالدليل، وهو الذي يسمّونه الحد الأكبر، ويسمونه محمول النتيجة. والنبذ هو المحكوم عليه، وهو المبتدأ المخبر عنه، وهو الموصوف، وهو محل الحكم، وهو الذي يسمّونه الحد الأصغر، وموضوع النتيجة. والخمر هو الدليل، وهو الحد الأوسط. والمطلوب بالدليل الحكم، لا معرفة عينه. فهذا الدليل يجب أن لا يكون أخص من محل الحكم، بل يكون إما مساوياً له، وإما أعم منه، لأنه لا بد أن يشمل جميع محل الحكم. فإذا كان أخص لم يشمله. ويجب أن لا يكون أعم من الحكم، بل يكون إما مساوياً له، وإما أخص منه، لأنه مستلزم للحكم، والحكم لازم له. فإذا كان أعم منه أمكن وجوده بدون وجود الحكم، فلا يصلح أن يكون دليلاً مستلزماً له. فلا بد في الدليل أن يكون مساوياً للحكم، أو أخص منه، ليكون مستلزماً له. ولا بد أن يكون أعم من المحكوم عليه، أو مساوياً له، ليتناول جميع صور المحكوم عليه، وإلا لم يكن دليلاً على حكمه، بل على حكم بعضه»⁽¹⁾.

وبالجملة فإنه بأي صورة ذهنية أو لفظية صوّر الدليل فحقيقته تبقى واحدة، برأي ابن تيمية، وبالتالي فإن ما يعتبر بحسبه في كون الدليل دليلاً هو كونه مستلزماً للحكم لازماً للمحكوم عليه. فهذه، برأي ابن تيمية، هي جهة دلالة سواء صوّر قياس شمول أو تمثيل. لذلك كان ليس من ضرورة الدليل: «أن يكون أعم أو أخص، بل لا بد في الدليل من أن يكون ملزوماً للحكم، والملزوم قد يكون أخص من اللازم، وقد يكون مساوياً له، ولا يجوز أن يكون أعم منه. لكن قد يكون أعم من المحكوم عليه الموصوف الذي هو موضوع النتيجة المخبر عنه»⁽²⁾.

ب - قياس التمثيل

هذا عن قياس الشمول الذي هو، عند ابن تيمية، انتقال من خاص إلى عام، ثم انتقال من ذلك العام إلى الخاص. أو هو انتقال من جزئي إلى كلي، ثم من ذلك الكلي إلى الجزئي الأول، فيحكم عليه بذلك الكلي. وأما قياس التمثيل، فهو، عند الرجل، ليس

(1) الرد على المنطقيين، ج2، ص 94.

(2) المصدر نفسه، ص 94.

انتقالاً واستدلالاً بمجرد جزئي على جزئي آخر، وإنما هو انتقال من حكم معين، هو الأصل، إلى حكم آخر معين، هو الفرع، لوجود معنى مشترك بينهما هو العلة الجامعة بين الأصل والفرع، فينتقل إلى لازمهما وهو المشترك، ثم إلى لازم اللازم وهو الحكم. وشرط وجود العلة ضروري للوصول إلى الحكم الذي هو ما ثبت للفرع بعد ثبوته للأصل⁽¹⁾. يقول ابن تيمية: «وأما قياس التمثيل فهو الحكم على شيء بما حكم به على غيره بناء على جامع مشترك بينهما، كقولهم: «العالم موجود، فكان قديماً، كالباري»، أو «هو جسم»، فكان محدثاً، كالإنسان». وهو مشتمل على فرع وأصل وعلة وحكم. فالفرع ما هو مثل «العالم» في هذا المثال، والأصل ما هو مثل «الباري» أو «الإنسان»، و«العلة»: «الموجود» أو «الجسم»، والحكم «والقديم» أو «المحدث»⁽²⁾. ويقول كذلك: «وأما قولهم في التمثيل إنه استدلال بجزئي على جزئي، فإن أطلق ذلك، وقيل إنه استدلال بمجرد الجزئي على جزئي، فهذا غلط، فإن قياس التمثيل إنما يدل بحد أوسط وهو اشتراكهما في علة الحكم أو دليل الحكم مع العلة، فإنه قياس علة أو قياس دلالة وإما قياس النسبة. فإذا قيل به لم يخرج عن أحدهما، فإن الجامع المشترك بين الأصل والفرع إما أن يكون هو العلة، أو ما يستلزم العلة وإلا لم يكن الاشتراك فيه مقتضياً للاشتراك في الحكم»⁽³⁾.

ويرى ابن تيمية أنه لا يكفي في قياس التمثيل إثبات الحكم في أحد الجزئين لثبوته في الجزئي الآخر لاشتراكهما في أمر لم يقدّم دليل على استلزامه الحكم، كما ظنه المغالطون، بل لا بد من أن يُعلم أن المشترك بينهما مستلزم للحكم. فالمشترك قد تكون معه العلة، وقد لا تكون، وبالتالي فإن صحة القياس لا تعلم ما لم تكن العلة معه، بل إن القياس لا يكون صحيحاً إلا إذا علمنا اشتراكهما في العلة أو في ملزومها، فإن ثبوت الملزوم يقتضي ثبوت اللازم، فإذا قدرنا أنهما لم يشتركا في اللزوم ولا فيها،

(1) الرد على المنطقيين، ج 1، ص 128-132-211. وقد اعتمد على هذا القياس، أعني قياس التمثيل الأصوليون من الفقهاء في استنباط الأحكام الشرعية. وللمزيد من التفصيل حول توظيف واستعمال علماء أصول الفقه لهذا القياس وعلاقة اتصاله وانفصاله عن قياس الشمول، انظر: المنهجية الأصولية والمنطق اليوناني من خلال أبي حامد الغزالي وتقي الدين بن تيمية، ص 197 وما بعدها.

(2) الرد على المنطقيين، ج 1، ص 208.

(3) (الصون، ص 292. الرد على المنطقيين، ج 1، ص 203-204.

كان القياس باطلاً قطعاً، لأنه حينئذ تكون العلة مختصة بالأصل، وإن لم نعلم ذلك لم نعلم صحة القياس.

ويرى ابن تيمية أن صحة قياس التمثيل لا تعلم فقط بالجامع المشترك بين الأصل والفرع الذي يكون هو العلة أو ما يستلزم العلة، وإنما تعلم صحته كذلك: «بانتفاء الفارق بين الأصل والفرع، وإن لم نعلم عين العلة ولا دليلها. فإنه يلزم من انتفاء الفارق اشتراكهما في الحكم»⁽¹⁾.

وإذن، فقياس التمثيل يكون إما بانتفاء الفارق، أو بإثبات جامع مشترك، وهو كلي يجمعهما ويستلزم الحكم. يقول ابن تيمية: «والقياس لا يخلو إما أن يكون بإبداء الجامع أو بإلغاء الفارق، والجامع إما العلة، وإما دليلها. وأما القياس بإلغاء الفارق فهنا «إلغاء الفارق» هو الحد الأوسط»⁽²⁾. ثم يقول: «وقياس التمثيل وقياس التعليل يشملهما جنس القياس، لكن القياس قد يحتاج في إثبات الحكم في الفرع إلى أصل معين، فيلحق الفرع به، إما لإبداء الجامع، وإما لإلغاء الفارق. فإن إبداء الجامع، وهو علة الحكم في الأصل، يسمى قياس العلة. وإما ما يدل على العلة، وهو قياس الدلالة، فهذا صار قياس التمثيل وتعليل معاً. وإن قاس بإلغاء الفارق، وهو أن يبين له أنه ليس بينهما فرق مؤثر وإن لم يعلم عين العلة، فهذا قياس تمثيل، لا تعليل»⁽³⁾.

ويرد ابن تيمية على دعوى المناطقة القائلة: «كل ما يدل على أن ما به الاشتراك علة للحكم فظني» بأنه قول لا يمكن التسليم به، وأنه مجرد دعوى كلية لم يقيموا عليها دليلاً.

وإذا كان المناطقة مقرّين بأن قياس الشمول يفيد اليقين، بينما قياس التمثيل لا يفيد إلا الظن، فإن لابن تيمية منظوراً آخرًا للمسألة، يتساءل من خلالها عن مرجع اليقين والظن، يعني هل يرجعان إلى صورة القياس أم إلى مادته؟ فينتهي الشيخ من هذا إلى القول: إن قياس الشمول وقياس التمثيل سواء، والاختلاف بينهما إنما هو

(1) الصون، ص 292. الرد على المنطقيين، ج 1، ص 203.

(2) الرد على المنطقيين، ج 1، ص 210.

(3) المصدر نفسه، ج 2، ص 98.

على المستوى المادي، أي: أن المعبر في يقينية أو ظنية القياس أو الاستدلال ليس هو هيأته أو شكله وصورته على ما ذهب إليه المناطق، وإنما المعبر في يقينته أو ظنيته هو مادته. يقول ابن تيمية: إن قياس الشمول مبناه على اشتراك الأفراد في الحكم العام وشموله لها، وقياس التمثيل مبناه على اشتراك الاثنين في الحكم الذي يجمعهما، ومآل الأمرين واحد، وإنما يختلف اليقين والظن بحسب المواد، فالمادة المعينة إذا كانت يقينية في قياس التمثيل كانت يقينية كذلك في قياس الشمول، وإن كانت ظنية في أحدهما كانت ظنية في الآخر⁽¹⁾. وبالتالي فإن تمييز أو تفريق المناطق بين قياس الشمول وقياس التمثيل من هذه الجهة: «تفريق باطل، بل حيث أفاد أحدهما اليقين أفاد الآخر اليقين، وحيث لا يفيد أحدهما إلا الظن لا يفيد الآخر إلا الظن. فإن إفادة الدليل لليقين أو الظن ليس لكونه على صورة أحدهما دون الآخر بل باعتبار تضمن أحدهما لما يفيد اليقين. فإن كان أحدهما اشتمل على أمر مستلزم للحكم يقيناً حصل به اليقين وإن اشتمل إلا على ما يفيد الحكم ظناً لم يفد إلا الظن». ويقول كذلك: «إن قياس التمثيل وقياس الشمول متلازمان، وأن ما حصل بأحدهما من علم أو ظن حصل بالآخر مثله إذا كانت المادة واحدة. والاعتبار بمادة العلم، لا بصورة القضية. بل إذا كانت المادة يقينية، فسواء كانت صورتها في صورة قياس التمثيل أو صورة قياس الشمول، فهي واحدة، سواء كانت صورة القياس اقترانياً أو استثنائياً بعبارتهم [أي: بعبارة المناطق] أو بأي عبارة شئت، لا سيما في العبارات التي هي خير من عباراتهم، وأبين في العقل، وأوجز في اللفظ، فالمعنى واحد»⁽²⁾.

ويضرب ابن تيمية مثلاً لذلك فيقول: «إذا قلت: «هذا إنسان وكل إنسان مخلوق، أو حيوان، أو حساس، أو متحرك بالإرادة، أو ناطق» أو ما شئت من لوازم «الإنسان». فإن شئت صوّرت الدليل على هذه الصورة، وإن شئت قلت: «هو إنسان، فهو مخلوق، أو حساس، أو حيوان، أو متحرك، كغيره من الناس، لاشتراكهما في الإنسانية المستلزمة لهذه الصفات». وإن شئت قلت: «هذا إنسان والإنسانية مستلزمة لهذه الأحكام، فهي لازمة له». وإن شئت قلت: «إما أن يتّصف بهذه الصفات وإما أن لا يتّصف، والثاني

(1) الرد على المنطقيين، ج 1، ص 128-201.

(2) الرد على المنطقيين، ص 201-202. الصون، ص 289-290.

باطل، فيتعين الأول، لأن هذه لازمة للإنسان لا يتصور وجوده بدونها⁽¹⁾. وبالتالي فبأي صورة ذهنية أو لفظية صور الدليل فحقيقته واحدة، وإن ما يعتبر في كونه دليلاً هو كونه مستلزماً للحكم لازماً للمحكوم عليه، فهذا هو جهة دلالة سواء صور في صورة قياس شمول أو في صورة قياس تمثيل. يقول ابن تيمية: «فهذا هو هذا في الحقيقة، وإنما يختلفان في تصوير الدليل ونظمه. وإلا، فالحقيقة التي بها صار دليلاً - وهو أنه مستلزم للمدلول - حقيقة واحدة»⁽²⁾. لهذا كان كثير من الفقهاء يستعملون في الفقه والشرعيات عمومًا القياس الشمولي، كما يُستعمل في العقلية القياس التمثيلي، لكون حقيقة أحدهما هي حقيقة الآخر.

وانطلاقاً من هذا يعترض ابن تيمية على قول المتأخرين من أهل الكلام من أمثال أبي المعالي الجويني، وأبي حامد الغزالي، والرازي، وأبي محمد المقدسي، وغيرهم ممن قالوا: «إن العقلية ليس فيها قياس، وإنما القياس في الشرعيات، ولكن الاعتماد في العقلية على الدليل الدال على ذلك مطلقاً»، معتبراً قولهم هذا قولاً مخالفاً لقول جمهور نظار المسلمين ممن أقروا: «أن القياس يستدل به في العقلية كما يستدل به في الشرعيات»، وأنه إذا ثبت أن الوصف المشترك مستلزم للحكم، كان هذا دليلاً في جميع العلوم، وحيث لا يستدل بالقياس التمثيلي، لا يستدل بالقياس الشمولي»⁽³⁾.

ويذهب ابن تيمية إلى أن المناطق قد أخطأوا عندما كانوا يضربون المثل لقياس التمثيل بالقول: «السماء مؤلفة، فتكون محدثة قياساً على الإنسان»، ثم يوردون على هذا القياس من الاعتراضات ما يُضعفه ويفيد عدم يقينته، والحال أنه لو نظم في شكل قياس الشمول وقيل: «السماء مؤلفة، وكل مؤلف محدث»، لوردت عليه نفس الاعتراضات التي أوردوها على قياس التمثيل.

وإذا كان ابن تيمية يرى أن قياس الشمول يختلف عن قياس التمثيل على المستوى المادي المعتبر في يقينته أو ظنيته، فإن هذين القياسين، برأيه، لا يعدمان وجود تلازم

(1) الرد على المنطقيين، ج 1، ص 202. الصون، ص 290.

(2) الرد على المنطقيين، ج 1، ص 132.

(3) الرد على المنطقيين، ج 1، ص 129.

وتشابه بينهما، أي: أنهما في واقع الحال قياسان متلازمان بل ومتشابهان على المستوى الصوري. يقول ابن تيمية: إن قياس الشمول مؤلف من الحدود الثلاثة: الأصغر، الأوسط والأكبر. والحد الأوسط في قياس الشمول يسمى بالعلة في قياس التمثيل، كما يسمى أيضاً مناهجاً وجامعاً، ومشاركاً، ووصفاً، ومقتضياً⁽¹⁾. أي: أن الحد الأوسط المكرر في قياس الشمول هو مناهج الحكم في قياس التمثيل، وهو القدر المشترك الجامع بين الأصل والفرع، فالقياسان متلازمان. كل ما علم بهذا القياس، يمكن علمه بهذا القياس⁽²⁾. ويقول كذلك: «وإذا علم بقياس الشمول فكل ما يعلم بقياس الشمول فإنه يعلم بقياس التمثيل أيضاً. ويجعل الحد الأوسط هو الجامع بين الأصل والفرع. والدليل الذي يقيمه صاحب قياس الشمول على صحة المقدمة الكبرى الكلية يقيمه صاحب قياس التمثيل على علية الوصف. وإن الجامع، وهو الوصف المشترك الذي هو الحد الأوسط في قياس الشمول، هو مستلزم للحكم، وهو علية في الأصل، كما يقيمه في ذلك على أن الحد الأكبر لازم للحد الأوسط. فالحد الأكبر في قياس الشمول هو الحكم في قياس التمثيل، والحد الأوسط هو الجامع المشترك، ويسمى المناط والحد الأصغر هو الفرع»⁽³⁾. ويضرب ابن تيمية مثلاً لهذا التشابه بين قياس الشمول وقياس التمثيل فيقول: «إذا قلت النبيذ حرام قياساً على الخمر، لأن الخمر إنما حُرمت لكونها مسكر، وهذا الوصف، يعني الإسكار، موجود في النبيذ، كان هذا بمنزلة قولك: كل نبيذ مسكر، وكل مسكر حرام، فالنتيجة هي: النبيذ حرام. والنبيذ موضوع النتيجة هو الحد الأصغر، والحرام محمولها وهو الحد الأكبر، والمسكر هو المتوسط بين الموضوع والمحمول، وهو الحد الأوسط المحمول في الصغرى الموضوع في الكبرى. فإذا قلت: النبيذ حرام قياساً على خمر العنب، لأن العلة في الأصل هو الإسكار وهو موجود في الفرع، ثبت التحريم لوجود علته، وإنما استدلت على تحريم النبيذ بالسكر وهو الحد الأوسط»⁽⁴⁾.

(1) المصدر السابق، ص 128.

(2) الفتاوى، ج 9، ص 234.

(3) الرد على المنطقيين، ج 2، ص 99.

(4) الفتاوى، ج 9، ص 200.

ويخلص ابن تيمية من عرضه لصور هذا التشابه بين قياس الشمول وقياس التمثيل، إلى القول: إن دعوى من يدّعي من المنطقيين بوجوب التمييز والتفريق بين قياس الشمول وقياس التمثيل، والقول بأن اليقين إنما يحصل بقياس الشمول دون قياس التمثيل إنما هي دعوى باطلة، وقول في غاية الفساد⁽¹⁾. يقول ابن تيمية: «وهؤلاء الذين فرّقوا بين قياس التمثيل وقياس الشمول أخذوا يظهرون كون أحدهما ظنيًا في مواد معينة. وتلك المواد التي لا تفيد إلا الظن في قياس التمثيل لا تفيد إلا الظن في قياس الشمول. وإلا فإذا أخذوه فيما يستفاد به اليقين من قياس الشمول أفاد اليقين في قياس التمثيل أيضًا، وكان ظهور اليقين به هناك أتم»⁽²⁾. ويضرب الشيخ مثالًا لذلك فيقول: إذا قيل في قياس الشمول: كل إنسان حيوان، وكل حيوان جسم، فكل إنسان جسم، كان الحيوان هو الحد الأوسط وهو المشترك في قياس التمثيل، بأن يقال: الإنسان جسم قياسًا على الفرس وغيره من الحيوانات، فإن كون تلك الحيوانات حيوانًا، هو مستلزم لكونه جسمًا. وإذا نوزع في عليّة الحكم في الأصل، فقليل له: لا نسلم أن الحيوانية تستلزم الجسمية، كان هذا نزاعًا في قوله: «كل حيوان جسم». وذلك أن المشترك بين الأصل والفرع إذا سمي علة فإنما يراد به ما يستلزم الحكم سواء كان هو العلة الموجبة لوجوده في الخارج، أو كان مستلزمًا لذلك⁽³⁾.

هكذا يستوي، عند ابن تيمية، قياس التمثيل وقياس الشمول، فالذي يدل به على عليّة المشترك هو الذي يدل به على صدق القضية الكبرى، وكل ما يدل به على صدق الكبرى في قياس الشمول يدل به على عليّة المشترك في قياس التمثيل، سواء كان يقينيًا أو ظنيًا. فإن الجامع المشترك في التمثيل هو الحد الأوسط في الشمول، ولزوم الحكم للجامع المشترك هو لزوم الأكبر للأوسط، ولزوم الأوسط للأصغر هو لزوم الجامع المشترك للأصغر، وهو ثبوت العلة في الفرع. يقول ابن تيمية: «والذي يسمى في أحدهما (قياس الشمول) حدًا أوسط هو في الآخر (قياس التمثيل) الوصف الجامع المشترك. والقضية الكبرى المتضمنة لزوم الحد الأكبر للأوسط هو بيان تأثير الوصف

(1) الفتاوى، ج 9، ص 234.

(2) الرد على المنطقيين، ج 1، ص 211.

(3) الصون، ص 301.

المشترك بين الأصل والفرع. فما به يتبين صدق القضية الكبرى به، يتبين أن الجامع المشترك مستلزم للحكم. فلزوم الأكبر للأوسط هو لزوم الحكم المشترك⁽¹⁾.

لكن ومع هذا الاستواء والتشابه بين قياس الشمول وقياس التمثيل، فإن الثاني يفضل الأول من جهة ما أن قياس التمثيل يزيد عن قياس الشمول بذكر الأصل الذي يثبت به الفرع، ومرد هذا، بحسب ابن تيمية، إلى أن شعور النفس بنظير الفرع أقوى في المعرفة من مجرد دخوله في الجامع الكلي⁽²⁾. يقول ابن تيمية: «ويمتاز قياس التمثيل بأن فيه ذكر أصل يكون نظيراً للفرع الذي هو الحد الأصغر، وقياس الشمول ليس فيه هذا، فصار في قياس التمثيل ما في قياس الشمول وزيادة»⁽³⁾. وهذا معناه أن يقين قياس التمثيل أقوى، عند ابن تيمية، من يقين قياس الشمول لكون الحكم إنما يكون ثابتاً في الأصل، أي: أنه قد عُلِمَ ثبوته في بعض الجزئيات، والجزئيات هي الحقائق الوحيدة الموجودة في الأعيان الخارجية. ومعناه أيضاً أن اليقين سواء في الأمور الكلية أو المعينة لا يحصل إلا بالحس أو التمثيل مادام: «الحس لا يعلم إلا معيناً، والعقل يدركه كلياً مطلقاً، لكن بواسطة التمثيل، ثم العقل يدركها كلها مع عزوب الأمثلة المعينة عنه، لكن هي في الأصل إنما صارت في ذهنه كلية عامة بعد تصوره لأمثال معينة من أفرادها»⁽⁴⁾. فالإنسان يحس ببعض الأفراد الخارجية أو المعينة، ثم ينتزع منها بعد ذلك وصفاً كلياً، وهكذا يكون: «العلم بثبوت الوصف المشترك لأصل في الخارج هو أصل العلم بالقضية الكلية، وحيثئذ فالقياس التمثيلي أصل للقياس الشمولي. إما أن يكون سبباً في حصوله، وإما أن يقال لا يوجد بدونه»⁽⁵⁾. ولما كان الأمر كذلك أي: لما كان القياس التمثيلي أصل، وسبب القياس الشمولي من هذه الجهة، فإن ما يعلم من الكليات إنما يتوقف على ما يعلم بقياس التمثيل ولا يتوقف على القياس المنطقي الشمولي: «بل ما يدعون توقفه على هذا القياس، تعلم أفراده التي يستدل

(1) الرد على المنطقيين، ج 1، ص 210.

(2) الرد على المنطقيين، ص 210. الصون، ص 299-300.

(3) الرد على المنطقيين، ج 2، ص 99.

(4) الفتاوى، ج 9، ص 223.

(5) الصون، ص 302-303.

عليها بدون هذا القياس؛ وذلك أيسر وأسهل. فيكون الاستدلال عليها بالقياس الذي يسمونه البرهاني استدلالاً على الأجل بالآخى⁽¹⁾.

ولأن القضية الكلية العامة لا توجد في الخارج كلية عامة، وإنما تكون كلية في الأذهان لا في الأعيان، فإن الموجودات في الخارج هي أمور معينة كل موجود له حقيقة تخصه يتميز بها عما سواه ولا يشركه فيها غيره. لذلك كانت القضايا الكلية المطلقة لا توصل إلى معرفة، برأي ابن تيمية، لأنه إذا علم الإنسان وجود إنسان مطلق وحيوان مطلق لم يكن علمه ذاك علماً بنفس الأمر المعين. كذلك من علم واجباً مطلقاً وفاعلاً مطلقاً وغنياً مطلقاً لم يكن علمه ذاك علماً بذات الله. وعلى هذا الأساس لا يمكن التوصل إلى معرفة الله وما يختص به عن غيره⁽²⁾. لذلك كان لا يمكن الاستدلال بالقياس الشمولي - الذي يكون من مقدمة كلية - على ما يخص وجوداً معيناً، والمناطق معترفون بذلك، ومقرون بأن هذا القياس لا يدل على أمر معين، فيعبرون عن ذلك بعبارة أنه (أي: القياس) لا يدل على جزئي، وإنما يدل على كلي.

القياس، إذن، من مقدمة كلية لا يفيد معرفة أمر موجود بعينه، في الوقت الذي نجد فيه أن كل موجود إنما هو موجود بعينه. لذلك كان قياس الشمول لا يفيد في معرفة شيء من حقائق الموجودات، وإنما يفيد فقط أموراً كلية مطلقة مقدرة في الأذهان لا محققة في الأعيان. وما: «ذكر النظار [من المتكلمة، على رأسهم أبو حامد الغزالي وأبو بكر الرازي] من الأدلة القياسية التي يسمونها براهين على إثبات الصانع سبحانه وتعالى، لا يدل شيء منها على عينه، وإنما يدل على أمر مطلق لا يمنع تصوره من وقوع الشركة فيه. فإذا قال: هذا مُحدث، وكل مُحدث فلا بد له من مُحدث (...)». إنما يدل هذا على مُحدث مطلق كلي⁽³⁾ لا يمنع تصوره من وقوع الشركة فيه، بينما الله لا يشركه أحد في شيء.

لكن إذا كان الأمر كذلك، وكان قياس الشمول يرجع ويرد إلى قياس التمثيل كما

(1) الرد على المنطقيين، ج 2، ص 76.

(2) المصدر نفسه، ج 1، ص 161. لكن ومع هذا النقد التيمي للقضية الكلية، فإن صاحب الفتاوى لا ينكر أهميتها في الأمور الدينية والقضايا المتواترة، بدليل ورودها في قول الرسول ﷺ: «كل مسكر خمر، وكل خمر حرام».

(3) المصدر نفسه، ج 2، ص 90.

ترجع وترد القضية الكلية في الأول إلى المثال أو المعين في الثاني، فإن ثمة من يعترض على هذا الإرجاع أو الرد بالقول: إن ما يُردّ إلى قياس التمثيل هو القياس الاقتراضي دون الاستثنائي، وذلك لكون الحدّ الأوسط في الاقتراضي يمكن جعله الجامع المشترك في قياس التمثيل، وذلك بخلاف الاستثنائي بنوعيه الشرطي المتصل والشرطي المنفصل. ويردّ ابن تيمية على هذا الاعتراض بالقول بأنه يمكن ردّ القياس الاستثنائي بنوعيه إلى القياس التمثيلي والقياس الشمولي. فإذا قيل في قياس التلازم: «هذا مستلزم لهذا، حيث وجد وجد»، فإن هذه قضية كلية يمكن أن تستعمل على وجه التمثيل، وعلى وجه الشمول، بأن يقاس بعض أفرادها ببعض، ويجعل القدر المشترك هو مناط الحكم. وكذلك إذا قيل في التقسيم [الذي هو الشرطي المنفصل]: «هذا إما كذا وإما كذا» فهي أيضًا قضية كلية يمكن أن تبين بصيغة التمثيل وبصيغة الشمول، وبالتالي فإن الأحكام بصيغة العموم يمكن أن يُستعمل فيها قياس التمثيل بأن يقاس بعض أفرادها ببعض، ويجعل المعنى المشترك هو مناط الحكم.

ويرى ابن تيمية أن كل قياس في العالم يمكن رده إلى القياس الاقتراضي. فإذا قيل مثلاً بصيغة الشرطي المتصل: «إن كانت الصلاة صحيحة، فالمصلي متطهر» أمكن ردها إلى «كل مصل فهو متطهر» أو ردها إلى «الصلاة مستلزمة للطهارة»، ونحو ذلك من القياس الاقتراضي. وإذا كان الحدّ الأوسط في القضية الشرطية يقضي بكون استثناء عين المقدم ينتج عين التالي، واستثناء نقيض التالي ينتج نقيض المقدم، فإن هذا تمامًا ما يعنيه نظار المسلمين بال لزوم في قولهم: «إذا وجد الملزوم وجد اللازم، وإذا انتفى اللازم انتفى الملزوم»، فالمقدم هو الملزوم، والتالي هو اللازم. وهكذا الأمر في كل شرط وجزاء، فالشرط ملزوم والجزاء لازم له.

هذا عن رد القياس الشرطي المتصل إلى القياس الاقتراضي. أما بالنسبة للقياس الشرطي المنفصل الذي هو التقسيم والترديد، فيمكن رده هو كذلك إلى القياس الاقتراضي فإذا قيل مثلاً: «هذا إما أن يكون شفعاً أو وترّاً» قيل: «هذا لا يخلو من كونه شفعاً أو وترّاً، ولا يجتمع هذا وهذا معاً»، و«هو شفع فلا يكون وترّاً» أو «هو وتر فلا يكون شفعاً» وهذه القضية معلومة بالبدهة، وتصور أفرادها أبين من تصور كليتها،

وبالتالي فلا حاجة إلى نظمها في شكل القياس الكلي المنطقي. فإن أي شيء علم أنه شفع، علم أنه ليس بوتر بدون أن يوزن بأمر كلي عنده ولا بقياس على نظيره، فلا يحتاج أن يقال: «وكل شفع فليس بوتر» أو «كل وتر فليس بشفع». وبالجملة، فإن القضايا الكلية تعلم مفرداتها بدون حاجة إلى قياس، فإذا عرف أن هذا الثوب أسود، عرف أنه ليس بأبيض بدون أن يقال: «كل أسود فإنه ليس بأبيض»⁽¹⁾.

هكذا يرد ابن تيمية كل قياس إلى القياس الاقتراضي، وينتهي من ذلك إلى أنه يمكن العلم بالجزئيات وأعيان الأشياء الواقعية والأمور الخارجية دون حاجة إلى القياس المنطقي أصلاً. بل يذهب ابن تيمية حد القول بأن جميع أنواع الأدلة سواء سميت براهين أو أقيسة إنما يشملها قول نُظَّار المسلمين القائل إن: «وجود الملزوم يقتضي وجود اللازم، وانتفاء اللازم يقتضي انتفاء الملزوم»⁽²⁾. ويوضح ابن تيمية أكثر طبيعة هذا الدليل فيقول: إنه دليل يقوم على: «أن كل ما يستدل به على غيره فإنه مستلزم له؛ فيلزم من تحقق الملزوم، الذي هو الدليل، تحقيق اللازم، الذي هو المطلوب، المدلول عليه؛ ويلزم من انتفاء اللازم، الذي هو المدلول عليه، انتفاء الملزوم، الذي هو الدليل»⁽³⁾. فمن علم أن القضية باطلة، علم أنه لا يقوم عليها دليل صحيح، لأنه يمتنع أن يقوم على الباطل دليل صحيح. ومن علم أن الدليل صحيح علم أن لازمه، الذي هو المطلوب حق، فإنه يجب إذا كان الدليل حقاً أن يكون المطلوب المدلول عليه حقاً، وإن تنوعت صور الأدلة ومقدماتها وترتيبها. فالدليل الذي يصور بصورة القياس الاقتراضي، يصور أيضاً بصورة القياس الاستثنائي. وكذلك الذي يصور بصورة القياس الاستثنائي يصور أيضاً بصورة القياس الاقتراضي، فيعود الأمر إلى معنى واحد، وهو أن الدليل يستلزم المدلول. يقول ابن تيمية: «فهذه الأشكال وإن تكثرت فجميعها تعود إلى أن الدليل يستلزم المدلول. ويمكن تصوير ذلك بصور متعددة مما ذكره ومما لم يذكره. فهم يقولون: البرهان ينحصر في الاقتراضي والاستثنائي. وإن الاقتراضي ينحصر في أربعة أشكال، والاستثنائي ينحصر في الشرطي المتصل والشرطي المنفصل. فيعود

(1) الرد على المنطقيين، ج2، ص 115-116.

(2) المصدر نفسه، ص 47-48.

(3) المصدر نفسه، ص 48.

[برهانهم المنطقي ينحصر في] ستة أشكال. (...) فهذه الأشكال إذا قدر إفادتها فهي صور من صور الأدلة، ولا ينحصر تصوير الأدلة في هذه الأشكال، كما لا ينحصر تصوير الدليل في مقدمتين. بل هذا الحصر خطأ في النفي والإثبات. فقد يكون الدليل مقدمة، وقد يكون مقدمات. وهذه الأشكال يكثر تصوير الدليل على أشكال آخر غير هذه، فلا تنحصر في خمسة أو ستة. وقد يؤتى بالدليل بدون هذه الأشكال جميعها، وبدون المقدمتين إذا كان مقدمة واحدة⁽¹⁾. ثم يضيف: «وإذا قالوا إن جميع ما يذكر من الأدلة يرجع إلى هذه الأشكال، قيل لهم: بل جميع الأدلة ترجع إلى أن الدليل مستلزم للمدلول. وحينئذ فإما أن يكون الاعتبار بما ذكره من صور الأشكال ولفظها، أو بما ذكره من المعنى. فإن كانت العبرة بالصورة لم يكن تخصيص صورة الدليل بخمسة أو ستة صواباً، كما لم يكن تخصيصه بمقدمتين صواباً، إذ كان يمكن تصويره بصور كثيرة متنوعة ليس فيها لفظ شرط، لا متصل ولا منفصل، ولا هو على صورة القياس الحملي كما ذكره، وإن كانت العبرة بالمعنى كان ذلك أدل على فساد ما ذكره. فإن المعنى هو أن يكون ما يستدل به مستلزماً لما يستدل به عليه، سواء كان مقدمة أو مقدمتان أو أكثر، وسواء كان على الشكل والترتيب الذي ذكره أو [على] غيره»⁽²⁾.

وقصارى القول إن جميع الأدلة، بحسب ابن تيمية، إنما تعود إلى أمر واحد، وهو أن الدليل يستلزم المدلول، بحيث يكون الدليل المعين مستلزماً للمدلول المعين، وأن اليقين سواء في الأمور الكلية أو المعينة لا يحصل إلا بالحس أو التمثيل، لذلك كانت القضايا الكلية المطلقة لا توصل إلى معرفة، فالعلم بوجود إنسان مطلق ليس علماً بالإنسان المعين، والعلم بالفاعل المطلق ليس هو علماً بذات الله تعالى وما يختص به عما سواه، لذلك كان قياس الشمول لا يوصل إلى موجود معين أو جزئي، وإنما إلى أمر كلي، فكان بذلك لا يفيد في معرفة شيء من حقائق الموجودات وإنما يفيد فقط أموراً كلية مطلقة مقدرة في الأذهان لا محققة في الأعيان. وبالتالي فإن ما أورده الفلاسفة وبعض المتكلمة، منهم الغزالي والرازي، من كلام يقضي بكون قياس الشمول إنما

(1) الرد على المنطقيين، ج 2، ص 49-50.

(2) المصدر نفسه، ص 50.

هو من الأدلة البرهانية على إثبات وجود الله، إنما هو كلام باطل، لكون هذا القياس في واقع الأمر لا يدل شيء منه على عينه سبحانه، وإنما يدل على أمر مطلق لا يمنع تصويره من وقوع الشراكة فيه. وأن عينه تعالى إنما تعلم بعلم آخر⁽¹⁾، هو ما يعرف، عند ابن تيمية، بالآية أو الآيات إلى جانب قياس الأولى.

2 - الاستدلال بالآيات وقياس الأولى.

يرى ابن تيمية أن الاستدلال بالآيات إنما هو طريق قرآني في الاستدلال على وجود الله، ويميز تقي الدين بينه وبين القياس المنطقي فيقول إن: «الآية هي العلامة وهي الدليل الذي يستلزم عين المدلول، لا يكون مدلوله أمراً كلياً مشتركاً بين المطلوب وغيره، بل نفس العلم به يوجب العلم بعين المدلول»⁽²⁾. بعبارة أخرى أن الاستدلال بالآية إنما هو استدلال جزئي على جزئي ملازم له، بحيث يلزم من وجود أحدهما وجود الآخر، ومن انتفاء أحدهما انتفاء الآخر، فهما متلازمان. ويضرب ابن تيمية مثلاً لذلك باستدلال القرآن الكريم بآية الشمس على النهار في قوله تعالى: ﴿وَجَعَلْنَا أَلِيلَ وَالنَّهَارَ آيَاتَيْنِ فَمَحَوْنَا آيَةَ أَلِيلٍ وَجَعَلْنَا آيَةَ النَّهَارِ مُبْصِرَةً﴾⁽³⁾. فنفس العلم بطلوع الشمس يوجب العلم بوجوب النهار، وكذلك آيات نبوة محمد ﷺ فنفس العلم بها يوجب العلم بنبوته بعينه، ولا يوجب أمراً كلياً مشتركاً بينه وبين غيره. وكذلك آيات الله تعالى نفس العلم بها يوجب العلم بذاته، ولا يوجب علماً كلياً مشتركاً بينه وبين غيره. وبالتالي فإن العلم بكون هذا مستلزماً لهذا هو جهة الدليل، فكل دليل في الوجود لا بد أن يكون مستلزماً للمدلول.

ويرى ابن تيمية أن العلم باستلزام الجزئي للجزئي، أو المعين للمعين المطلوب أقرب إلى الفطرة من القياس المنطقي القائم على الاستدلال بالكلي على الجزئي، بحيث يتم في هذا الأخير الانتقال من الحكم الكلي إلى الحكم الجزئي. غير أن القضايا الكلية لا تعلم معيناتها إلا بالتمثيل، وبالتالي فبدون المعينات الجزئية فإن الكليات لا

(1) الفتاوى، ج 9، ص 233-234.

(2) الرد على المنطقيين، ج 1، ص 158. الصون، ص 252.

(3) سورة الإسراء، الآية: 12.

تؤدي إلى علم. لذلك تجد المناطق يلجؤون لتحقيق صحة القضية الكلية إلى تحقيق أفرادها الجزئية المعينة. يقول ابن تيمية: «فلا بد من معرفة لزوم المدلول للدليل الذي هو الحد الأوسط. فإذا كان كلياً فلا بد أن يعرف أن كل فرد من أفراد الحكم الكلي المطلوب يلزم كل فرد من أفراد الدليل. كما إذا قيل: كل أ: ب، وكل ب: ج، ف[النتيجة] كل ج: أ. فلا بد أن يعرف أن كل فرد من أفراد الجيم يلزم كل فرد من أفراد الباء، وكل فرد من أفراد الباء يلزم كل فرد من أفراد الألف»⁽¹⁾. فهذا هو الطريق الذي سلكه المناطق في أقيستهم البرهانية لتحقيق صحة القياس. والحال، على ما يشدد ابن تيمية، أن العلم بلزوم الجيم المعين للباء المعين، والباء المعين للألف المعين، أقرب إلى الفطرة من هذا القياس المنطقي، لما فيه من عيوب التطويل وتكثير الفكر والنظر من غير فائدة.

ولما كانت القضايا مثل «الكل أعظم من الجزء»، و«الأشياء المساوية لشيء واحد متساوية»، و«الضدان لا يجتمعان»، و«النقيضان لا يجتمعان ولا يرتفعان»، ونحو ذلك هي من القضايا الكلية التي يستعملها المناطق في أقيستهم البرهانية. فإنه من المعلوم، على ما يقول ابن تيمية: «أن الإنسان إذا تصور ما يتصوره من معين، وجزئه كان تصويره لكون الكل المعين أعظم من جزئه أسبق إلى عقله من أن يتخيل أن «كلٌ أعظم من الجزء». فهو يتصور أن بدنه أعظم من يده ورجله، وأن السماء أعظم من كواكبها، والجبل أعظم من بعضه، والمدينة أعظم من بعضها، ونحو ذلك، قبل أن يتصور القضية الكلية الشاملة لجميع هذه الأفراد. ولذلك إذا تصور شيئاً معيناً يعلم أنه لا يكون موجوداً معدوماً في حال واحدة، قبل أن يتصور «أن كل نقيضين لا يجتمعان» وكذلك إذا تصور سواداً معيناً علم أنه لا يكون اللون الواحد سواداً بياضاً، قبل أن يتصور أن «كل ضدين لا يجتمعان»، وأمثال ذلك كثيرة»⁽²⁾. ثم يضيف ابن تيمية، وإن قال المناطق: إن تلك القضية الكلية تحصل في الذهن ضرورة أو بديهية من واهب العقل، كان الرد عليهم بالقول إن: «حصول تلك القضية المعينة في الذهن من واهب العقل أقرب»⁽³⁾.

(1) الرد على المنطقيين، ج 1، ص 159. الصون، ص 253.

(2) الرد على المنطقيين، ج 1، ص 159.

(3) الرد على المنطقيين، ج 1، ص 159. الصون، ص 253.

وإذن، فالعلم بالجزئي المعين، بحسب ابن تيمية، سابق في الفطرة على العلم بالأمر الكلي، لذلك كان الاستدلال الفطري هو استدلال بالجزئي على الجزئي المساوي له في العموم والخصوص، أو قل هو استدلال بالمعين على المعين الملازم له، بحيث يلزم من وجود أحدهما وجود الآخر، ومن عدمه عدمه، وذلك مثل الاستدلال بطلوع الشمس على النهار، وبالنهار على طلوع الشمس. فهذا الاستدلال، على ما يذكر ابن تيمية، إنما هو استدلال بطلوع معين على نهار معين، وبالتالي فهو استدلال بجزئي على جزئي وليس استدلالاً بكلي على جزئي، ولا بكلي على كلي، مثل الاستدلال بجنس النهار على جنس الطلوع. ويضرب ابن تيمية أمثلة أخرى على الاستدلال بالجزئي على الجزئي، مميّزاً بينه وبين قياس التمثيل فيقول: إن الاستدلال بالكواكب على جهة الكعبة استدلالاً بجزئي على جزئي، وكذلك الاستدلال بالجدي، وبنات نعش، والكوكب الصغير القريب من القطب - الذي يسميه بعض الناس القطب، كما يسمي بعضهم الآخر الجدي القطب، وإن كان القطب في الحقيقة جزءاً من الفلك قريباً من ذلك الكوكب الصغير. وكذلك الاستدلال بظهور كوكب على ظهور نظيره في العرض، والاستدلال بطلوعه على غروب آخر. وتوسط آخر، ونحو ذلك من الأدلة. وكذلك الاستدلال على المواقيت والأمكنة بالأمكنة: فإذا استدلل بظهور الثريا على ظهور ما قرب منها مشرقاً، ومغرباً، ويميناً، وشمالاً، من الكواكب، كان استدلالاً بجزئي على جزئي لتلازمهما، وليس ذلك من قياس التمثيل. ومن عرف مقدار أبعاد الكواكب بعضها من بعض، وعلم ما يقارن منها طلوع الفجر، استدلل بما رآه منها على مقدار ما مضى من الليل وما بقي منه، وهو استدلال بأحد المتلازمين على الآخر. ومن علم الجبال، والأنهار، استدلل بها على ما يلزمها من الممكنة.

ثم إن اللزوم، بحسب ابن تيمية، إن كان دائماً لا يعرف له ابتداء، بل هو منذ خلق الله الأرض، كوجود الجبال، والأنهار العظيمة مثل النيل، والفرات، والبحر، كان الاستدلال مطّرداً. وإن كان اللزوم أقل من ذلك مدة، مثل الكعبة استدلل بها بحسب ذلك، فيستدل بها وعليها. فإن أركان الكعبة مقابلة لجهات الأرض الأربعة: الحجر الأسود يقابل المشرق؛ والغربي الذي يقابله، ويقال له: الشامي، يقابل المغرب؛ واليماني يقابل الجنوب؛ وما يقابله يقال له: العراقي إذا قيل الذي من ناحية الحجر

الشامي، وإن قيل لذاك الشامي قيل لهذا العراقي، فهذا الشامي العراقي يقابل الشمال، وهو يقابل القطب، وحيثئذ فيستدل بها على الجهات، ويستدل بالجهات عليها. وما كان مدته أقصر من مدة الكعبة، كالأبنية التي في الأمصار، والأشجار، كان الاستدلال بها بحسب ذلك. فيقال: علامة الدار الفلانية أن على بابها شجرة من صفتها كذا وكذا، وهما متلازمان مدة من الزمان. فهذا وأمثاله، على ما يقول ابن تيمية: «استدلال بأحد المتلازمين على الآخر، وكلاهما معين جزئي وليس هو من قياس التمثيل»⁽¹⁾. ويقول الشيخ كذلك: إن الاستدلال بالجزئي على الجزئي وبالمعين على المعين المساوي له في العموم والخصوص هو: «كالاستدلال بإحدى كواكب السماء على الملازم، [مثل] الاستدلال بالجددي على بنات نعش، وبنات نعش على الجدي، ويستدل على جهة الشمال، وبجهة الشمال على الجدي، ويستدل بالشمس على المشرق، وبالمشرق على الشمس. ومن هذا الباب ما ذكر من أخبار نبينا ﷺ في كتب الأنبياء قبله. فإنها صفات مطابقة له ليست أعم ولا أخص منه، وكذلك سائر الأمور المتلازمة، فإنه يستدل بأحد المتلازمين على ثبوت الآخر، وبانتفائه على انتفائه. فإذا كان المدلول معيناً كانت الآية معينة»⁽²⁾. لكن هذا التلازم ليس دائماً، إذ يمكن أن لا ينكس، أي: أن الآية - بما هي دليل - إن كانت تستلزم وجود المدلول، فقد لا يلزم من وجود المدلول وجود الدليل، أي: قد لا يكون المدلول لازماً للدليل. فأيات الله تعالى يستلزم من وجودها وجوده، لكن لا يلزم بالضرورة من وجوده وجودها. فكل ما سوى الله من الممكنات مستلزم لذات الله، ويمتنع وجود شيء سواه بدون وجود ذاته تعالى. لكن العكس لا يصح، أي: لا يصح أن يلزم من وجود ذاته وجود الآيات من الممكنات. ومهما يكن من أمر فإن الآيات هي أقوم الطرق لإثبات وجود الله، لا طريق القياس البرهاني المنطقي، لكون الآية إنما تدل على ذاته لا على أمر كلي لا يمنع تصوره من وقوع الشركة فيه وبين غيره وهو ما يخص القياس المنطقي.

ويرى ابن تيمية أن الجزئي أو المعين لا يكون مستلزماً للجزئي أو المعين وحسب وإنما يكون مستلزماً أيضاً لأمر كلية مشتركة بينه وبين غيره، أي: أن تلك الكليات

(1) الرد على المنطقيين، ج1، ص 169-170.

(2) المصدر نفسه، ج2، ص 95.

المشتركة تكون أيضًا من لوازم المعين، فيلزم من وجود الخاص وجود العام المطلق، تمامًا كما يلزم من وجود «هذا الإنسان» وجود «الإنسان»، ومن وجود «هذا الإنسان» وجود «الإنسانية» و«الحيوانية» القائمة به. وبالتالي فإن وجود هذا الكلي تابع لوجود الجزئي لازم له، ووجود العام تابع لوجود الخاص لازم له. وكما أن الجزئيات والأعيان والموجودات الخارجية هي خلق الله تعالى، وهي آيات له مستلزمة لوجود عينه، فإن هذه الكليات والصور الذهنية هي أيضًا من مخلوقاته وهي آيات له، مستلزمة لوجود ذاته تعالى، بل وهو معلمها، أي: معلم هذه الصور الذهنية المطابقة لما في الأعيان. يقول ابن تيمية: «لكن المطلق لا يكون مطلقًا إلا في الأذهان، لا في الأعيان. والله تعالى هو الخالق للأمور الموجودة في الأعيان، والمعلم للصور الذهنية المطابقة لما في الأعيان. ولهذا كان أول ما أنزل على رسوله: ﴿اقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ * خَلَقَ الْإِنْسَانَ مِنْ عَلَقٍ * اقْرَأْ وَرَبُّكَ الْأَكْرَمُ﴾ إلى قوله: ﴿مَا لَمْ يَعْلَمْ﴾⁽¹⁾ بين في أول ما أنزل أنه خالق الأعيان عمومًا وخصوصًا. فكما أنه خالق الموجودات العينية فهو المعلم للماهيات الذهنية. فالموجودات الخارجية آيات له مستلزمة لوجود عينه، وإذا تصورتها الأذهان معينة أو مطلقة فهو المعلم لهذا المتصور، إذ الصور الذهنية أيضًا من آياته المستلزمة لوجود عينه. لكنها تدل مع ذلك على هدايته وتعليمه، كما قال تعالى: ﴿سَبِّحْ اسْمَ رَبِّكَ الْأَعْلَى * الَّذِي خَلَقَ فَتَسُبِّحْ * وَالَّذِي قَدَّرَ فَهَدَى﴾⁽²⁾، وقال موسى: ﴿رَبَّنَا الَّذِي أَعْطَى كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ، ثُمَّ هَدَى﴾⁽³⁾. كما أن الموجودات العينية من آيات وجوده، والصور الذهنية من حيث أنها موجودات عينية هي من هذا الباب [أي: آيات]، كما أنها من جهة مطابقتها للموجودات الخارجية من الباب الأول [أي: آيات]»⁽⁴⁾.

هكذا يربط ابن تيمية بين الكلي المطلق والجزئي المعين ووجود الله. لكن ومع أن ابن تيمية قد جعل المطلق والصور الذهنية من آياته المستلزمة لوجود عينه، فإن هذا المطلق، برأيه، لا يفضي إلى أي معرفة أصلاً، أي: أنه لا يفضي إلى معرفة الموجودات

(1) سورة العلق، الآيات: 1، 2، 3، 4، 5.

(2) سورة الأعلى، الآيات: 1، 2، 3.

(3) سورة طه، الآية: 50.

(4) الرد على المنطقيين، ج 1، ص 160-161.

الجزئية، ولا إلى معرفة الله. يقول ابن تيمية: «إذا علم إنسان وجود إنسان مطلق وحيوان مطلق لم يكن عالماً بنفس المعين. كذلك من علم واجباً مطلقاً وفاعلاً مطلقاً وغنياً مطلقاً لم يكن عالماً بنفس رب العالمين، وما يختص به عن غيره»⁽¹⁾. وإنما - يعتبر الشيخ - ذلك مقصوراً على آياته. فهو يقول: «فآياته تستلزم عينه التي يمنع تصورهما من وقوع الشراكة فيها. وكل ما سواه دليل على عينه، وآية له. فإنه ملزوم لعينه، وكل ملزوم فإنه دليل على لازمه، ويمتنع تحقق شيء من الممكنات إلا مع تحقق عينه. فكلها ملزوم لنفس الرب، دليل عليه، آية له»⁽²⁾.

هكذا يميز ابن تيمية بين الاستدلال بالآيات والقياس البرهاني وقياس التمثيل الأرسطي قائلاً: «الاستدلال بالكلي على الكلي الملازم له، وهو المطابق له في العموم والخصوص. وكذلك الاستدلال بالجزئي على الجزئي الملازم له، بحيث يلزم من وجود أحدهما وجود الآخر، ومن عدمه عدمه. فإن هذا ليس مما سميتوه قياساً، ولا استقراء، ولا تمثيلاً. وهذه هي الآيات»⁽³⁾.

أ - الاستدلال بالآيات

يعرف ابن تيمية هذا القياس بالقول هو: «ما يكون الحكم المطلوب [فيه] أولى بالثبوت من الصورة المذكورة في الدليل الدال عليه»⁽⁴⁾. ويقول الشيخ في موضع آخر: «وأما قياس الأولي (...) فيدل على أنه ثبت له [أي: الله] من صفات الكمال التي لا نقص فيها، أكمل مما علموه ثابتاً لغيره، مع التفاوت الذي لا يضبطه العقل، كما لا يضبط التفاوت بين الخالق وبين المخلوق. بل إذا كان العقل يدرك من التفاصيل التي بين مخلوق ومخلوق ما لا ينحصر قدره، وهو يعلم أن فضل الله على كل مخلوق، أعظم من فضل مخلوق على مخلوق، كان هذا مما يبين له أن ما يثبت للرب أعظم من كل ما يثبت لكل ما سواه بما لا يدرك قدره. فكان قياس الأولي مفيداً أمراً يختص

(1) الرد على المنطقيين، ج 1، ص 161. الصون، ص 254.

(2) الرد على المنطقيين، ج 1، ص 161. الصون، ص 254.

(3) الرد على المنطقيين، ج 1، ص 168-169.

(4) شرح العقيدة الأصفهانية، ص 97.

به الرب»⁽¹⁾. وهذا يفيد أن الاستدلال بقياس الأولى هو أيضًا لا يفيد العلم بالقدر المشترك، وإنما يفيد العلم بالأمر الخاص المعين.

وقد سبق وأن رأينا في مناسبة أخرى⁽²⁾ كيف استعمل ابن تيمية هذا القياس في إحدى المسائل الكلامية وهي مسألة الصفات، وبيننا كيف أن تقي الدين يؤكد على أن كل كمال لا نقص فيه ثبت لغير الله، لزم ثبوته لله بطريق الأولى، أي: أن الله أولى به من غيره؛ وكل نقص نفي أو تم نفيه للمخلوق فالخالق أولى به، أي: أن الخالق الكامل أولى بنفي صفات النقص عن ذاته من المخلوق⁽³⁾. يقول الشيخ: «إن كل كمال ونعت ممدوح لنفسه لا نقص فيه يكون لبعض الموجودات المخلوقة المحدثه، فالرب الخالق الصمد القيوم القديم الواجب الوجود بنفسه هو أولى به، وكل نقص وعيب يجب أن ينزه عنه بعض المخلوقات المحدثه الممكنة فالرب [الخالق] القدوس السلام القديم الواجب وجوده بنفسه هو أولى بأن ينزه عنه»⁽⁴⁾. وقرئًا من هذا المعنى - على ما يقول ابن تيمية - كان حُذِّق الفلاسفة ممن رأوا أن الأسماء المقولة عليه وعلى غيره مقولة بطريق التشكيك الذي هو نوع من التواطؤ العام، لا بطريق الاشتراك اللفظي، ولا بطريق الاشتراك المعنوي الذي تتماثل أفرادها، بل بطريق الاشتراك المعنوي الذي تتفاضل أفرادها. تمامًا كما يطلق لفظ البياض على الشديد كيباض الثلج، وعلى ما هو أقل بياضًا منه كيباض العاج، أو كما يطلق لفظ الوجود على الواجب والممكن. فمع أن مسمى الوجود معنى كليًا مشتركًا بين الواجب والممكن، فإنه يوجد حقيقة فيهما معًا، وحقيقته في هذا ليست هي حقيقته في ذاك. من هذه الجهة كان لفظ الوجود مقولًا بتواطؤ عام على الواجب والممكن. لكن لما كان وجود هذا الواجب أكمل من وجود الممكن، كان لفظ الوجود مقولًا عليهما بتشكيك. وهكذا الأمر في سائر الأسماء والصفات التي تطلق على الخالق والمخلوق. وقد تنازعت الفرق والطوائف الإسلامية أشد ما يكون التنازع حول هذه المسألة، وكان سبب خلافهم، برأي ابن تيمية، التساؤل: هل الأسماء

(1) الصون، ص 255. الرد على المنطقيين، ج 1، ص 161-162.

(2) انظر كتابنا: مناحي نقد ابن تيمية لابن رشد، ص 122 وما بعدها.

(3) انظر: مناحي نقد ابن تيمية لابن رشد، ص 123. كذلك الدرء، ج 1، ص 29-30.

(4) شرح العقيدة الأصفهانية، ص 97-98.

والصفات حقيقة في الخالق مجازاً في المخلوق أم العكس، أم أنها حقيقة في الخالق والمخلوق معاً؟.

ويخلص ابن تيمية إلى القول أن الرأي الأخير القائل بأن الأسماء والصفات هي حقيقة في الخالق والمخلوق، هو الرأي السديد الذي عليه أغلب المسلمين، لأن الأسماء المشككة هي متواطئة التواطؤ العام باعتبار القدر المشترك. ولهذا السبب أدرج المتقدمون من الفلاسفة المشككة تحت المتواطئة ولم يفرّدوا لها قسماً خاصاً، وإنما جعلوا قسماً منها للمتواطئة العامة، وقسماً للمتواطئة الخاصة. فالقسم الأول، لا بد فيه للمشككة من إثبات قدر مشترك كلي وهو مسمى المتواطئة العامة، وهذا المسمى لا يكون إلا في الذهن، وهذا هو مدلول القياس البرهاني. وأما القسم الثاني، فلا بد في المشككة من إثبات التفاضل وهو مدلول المشككة التي هي قسم المتواطئة الخاصة، وذلك هو مدلول قياس الأولي الذي يكون مع الدليل أو الآية الطريق الوحيد للبرهنة على وجود الله⁽¹⁾.

ويرى ابن تيمية أن هذا الطريق الأخير، أعني طريق الآية، هو طريق الأنبياء في الاستدلال على وجود الله، وهم إن استعملوا في ذلك القياس، فقد كانوا يستعملون قياس الأولي، يقول ابن تيمية: «ولهذا كانت طريقة الأنبياء - صلوات الله عليهم وسلامه - الاستدلال على الرب تعالى بذكر آياته. وإن استعملوا في ذلك القياس استعملوا القياس الأولي، لم يستعملوا قياس شمول تستوي أفراد، ولا قياس تمثيل محض. فإن الرب تعالى لا مثل له، ولا يجتمع هو وغيره تحت كلي يستوي أفراد. بل ما ثبت لغيره من كمال لا نقص فيه، فثبوته له بطريق الأولي، وما تنزه عنه غيره من النقائص، فتنزهه عنه بطريق الأولي»⁽²⁾.

ولهذا، على ما يقول ابن تيمية، كانت الأقيسة العقلية البرهانية المذكورة في القرآن من هذا النوع، إذ ذكرها الله تعالى في دلائل ربوبيته، وإلهيته، ووحدانيته، وعلمه، وقدرته، وإمكان المعاد، وغير ذلك من المطالب العالية، والمعالم الإلهية التي هي

(1) الرد على المنطقيين، ج 1، ص 162-164. مناهج البحث عند مفكري الإسلام، ص 218-219.

(2) الرد على المنطقيين، ج 1، ص 158.

أشرف العلوم، وأعظم ما تكمل به النفوس من المعارف. وإن كان كمالها لا بد فيه من كمال علمها، وقصدها، جميعاً. فلا بد من عبادة الله وحده المتضمنة لمعرفته، ومحبته، والذل له⁽¹⁾.

وينتهي ابن تيمية من كل هذا إلى رد دليل الآية، وقياس الأولى إلى الشرع والسلف قائلاً: «ومثل هذه الطرق هي التي كان يستعملها السلف والأئمة في مثل هذه المطالب، كما استعمل نحوها الإمام أحمد، ومن قبله وبعده من أئمة أهل الإسلام، وبمثل ذلك جاء القرآن في تقرير أصول الدين في مسائل التوحيد والصفات والميعاد، ونحو ذلك»⁽²⁾.

والملاحظ أن ابن تيمية هنا يستعير من أبي حامد الغزالي مصطلح الميزان ليقول أن دليل الآية وقياس الأولى إنما هي من المقاييس التي توزن بها الأمور لمعرفة الحق من الباطل فيها. فما هي يا ترى طبيعة هذا الميزان عند ابن تيمية؟ وما هي نوعية علاقته بمفهوم الميزان عند أبي حامد الغزالي؟

IV - مفهوم الميزان بين الغزالي وابن تيمية

يرى ابن تيمية أن كلمة الميزان قد وردت في أكثر من آية بالقرآن الكريم إذ قال الله تعالى: ﴿اللَّهُ الَّذِي أَنْزَلَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ وَالْمِيزَانَ﴾⁽³⁾. وقال كذلك: ﴿لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ﴾⁽⁴⁾. فبين الله في محكم آياته أنه أنزل الميزان مع رسله، وأنزل معهم الكتاب ليقوم الناس بالقسط. وبالتالي فإن الكتاب أو القرآن هو ما يسعفنا بالميزان الذي يحوي جماع طرق الاستدلال، لكن ليس بالمعنى التفصيلي لها، لكونه ليس كتاباً في المنطق أو في مناهج البحث، وإنما هو كتاب يحتوي على الأصول العامة للدلائل العقلية، وأما تفصيلاتها فليست من مهام ووظيفة القرآن أن يأتي بها أو يتعرض لها، وإنما يكتفي بالإشارة والتنبيه إليها

(1) المصدر السابق، ص 158. الصون، ص 252. وانظر كتابنا: مناهج نقد ابن تيمية لابن رشد، ص 84-85.

(2) الدرء، ج 1، ص 30.

(3) سورة الشورى، الآية: 17.

(4) سورة الحديد، الآية: 25.

إجمالاً، مسعفاً بذلك العقل البشري على وضع تفاصيلها، وكشف قوانينها، وطرق استخدامها⁽¹⁾.

ويذهب ابن تيمية إلى أن الميزان عند كثير من المفسرين هو العدل. وفسره بعضهم بما يوزن به ويعرف العدل. وقال آخرون: هو ما يعرف به تماثل المتماثلات من الصفات والمقادير، وما يعرف به اختلاف المختلفات. وكذلك قالوا في قوله تعالى: ﴿وَالسَّمَاءَ رَفَعَهَا وَوَضَعَ الْمِيزَانَ﴾⁽²⁾ أن الميزان هو الأمثال المضروبة والأقيسة العقلية التي تجمع بين المتماثلات وتفرق بين المختلفات. وإذا أطلق لفظ: «الكتاب» كما في قوله تعالى: ﴿وَأَنزَلَ مَعَهُمُ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِيَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ فِي مَا اخْتَلَفُوا فِيهِ﴾⁽³⁾ دخل فيه الميزان، لأن الله تعالى بين في كتابه من الأمثال المضروبة والمقاييس العقلية ما يعرف به الحق والباطل⁽⁴⁾.

وإذن، فالأمثلة المضروبة والمقاييس العقلية الصحيحة التي تجمع بين المتماثلين وتفرق بين المختلفين، هي من الموازين الشرعية العادلة التي أنزلها الله في كتابه وأمر بها. يقول ابن تيمية:

«والقرآن والحديث مملوء من هذا. يبين الله الحقائق بالمقاييس العقلية والأمثال المضروبة، ويبين [بالمقاييس العقلية] طرق التسوية بين المتماثلين والفرق بين المختلفين، وينكر على من يخرج عن ذلك»⁽⁵⁾ وهذا معناه أن لفظ القياس لفظ مجمل، يدخل فيه القياس الصحيح والقياس الفاسد. فالقياس الصحيح، بحسب ابن تيمية، هو الذي وردت به الشريعة، وهو الجمع بين المتماثلين والفرق بين المختلفين. ويرى ابن تيمية أن الأول هو قياس الطرد، بينما الثاني هو قياس العكس، وهو من العدل الذي بعث الله به رسله⁽⁶⁾. يقول ابن تيمية: «ومن أعظم صفات العقل معرفة التماثل والاختلاف.

(1) المنطق عند ابن تيمية، ص 301.

(2) سورة الرحمن، الآية: 7.

(3) سورة البقرة، الآية: 213.

(4) الرد على المنطقيين، ج 2، ص 81. الصون، ص 332-333.

(5) الرد على المنطقيين، ج 2، ص 121. الصون، ص 335.

(6) ابن تيمية، الفتاوى، ج 20، ص 504-505.

فإذا رأى الشيثين المتماثلين علم أن هذا مثل هذا، فجعل حكمهما واحدًا، كما إذا رأى الماء والماء، والتراب والتراب، والهواء والهواء، ثم حكم بالحكم الكلي على القدر المشترك. وإذا حكم على بعض الأعيان ومثله بالنظر، وذكر المشترك كان أحسن في البيان. فهذا قياس الطرد. وإذا رأى المختلفين كالماء والتراب فرق بينهما. وهذا قياس العكس. وما أمر الله به من الاعتبار في كتابه يتناول قياس الطرد وقياس العكس. فإنه لما أهلك المكذبين للرسول بتكذيبهم كان من الاعتبار أن يعلم أن من فعل ما فعلوا أصابه ما أصابهم، فيتقي تكذيب الرسل حذرًا من العقوبة، وهذا قياس الطرد. ويعلم أن من لم يكذب الرسول بل اتبعهم لا يصيبه ما أصاب هؤلاء، وهذا قياس العكس وهو المقصود من الاعتبار بالمعذبين، فإن المقصود أن يثبت في الفرع عكس حكم الأصل لا نظيره. والاعتبار يكون بهذا وبهذا⁽¹⁾. أي: بقياس الطرد وبقياس العكس التي هي من الموازين الشرعية المأمور بها.

ويضرب ابن تيمية أمثلة عن الموازين في الكم المتصل والكم المنفصل بمثال المكيال، وهو الميزان الذي به يعرف أن هذا الكيل مثل هذا الكيل ومساوي له. وكذلك الذراع وهو الميزان الذي به يعرف أن هذا بطول هذا أو أطول أو أقصر منه. وكذلك المظلال وهو الميزان الذي به تقدر الأوقات، فيعرف أن هذا الزمان مثل هذا الزمان. فلا بد، إذن، بين كل متماثلين قدرًا مشتركًا كلي هو الميزان الذي به يعرف أن أحد هذين المتماثلين مثل الآخر.

نفس الأمر بالنسبة للفروع المقيسة على أصولها في الشرعيات والعقليات، إذ تعرف هي كذلك بالموازين المشتركة بينها، وهذه الموازين هي الوصف الجامع المشترك الذي يسمى بالحد الأوسط.

ومن الأمثلة التي يضربها ابن تيمية على الأقيسة في الشرعيات أنه إذا علمنا أن الله حرم خمر العنب بسبب أنها تصد عن ذكر الله وعن الصلاة، وتوقع بين المؤمنين العداوة والبغضاء، ثم رأينا نبذ الحبوب من الحنطة، والشعير، والرز، وغير ذلك، مما يماثلها في المعنى المشترك الكلي الذي هو علة التحريم، كان هذا القدر المشترك، الذي هو

(1) الرد على المنطقيين، ج2، ص 112-113. الصون، ص 332.

العلة، هو الميزان الذي أنزله الله في قلوب الناس ليزنوا به الأشياء، فيجعلوا هذا الشيء مثل هذا الشيء، ولا يفرقوا بين المتماثلين. وهذا هو القياس الصحيح العادل. وبالتالي هو الميزان الذي أمرنا الله تعالى أن نزن به سائر الموزونات⁽¹⁾.

وكذلك الأمر إن انتقلنا إلى تطبيق هذا الميزان في العقليات. فالكليات العقلية لا فائدة معرفية ترجى منها في غياب الجزئيات، ذلك لأنه لا سبيل لمعرفة الكليات إلا بمعرفة الجزئيات ابتداءً. وبالتالي فمن علم الكليات العقلية من غير معرفة الجزئيات المعينة فمعه الميزان فقط. بعبارة أخرى أنه لولا وجود الجزئيات المعينة لم يكن للكليات اعتبار، تمامًا كما أنه لولا الموزونات التي هي الجزئيات المعينة لم يكن إلى الميزان من حاجة.

ويرى ابن تيمية أنه إذا أحضر أحد الموزونين مع الآخر في الميزان كان ذلك أحسن وأتم في الوزن من أن يوزن أحدهما في غياب الآخر. ويسوق ابن تيمية مثالاً لذلك فيقول: «فإنك إذا وزنت بالصنجة قدرًا من النقدين، ثم وزنت بها نظيره والأول شاهد والناس يشهدون أن هذا وزن به هذا، فظهر مثله أو أكثر أو أقل، كان أحسن من أن يوزن أحدهما في مغيب الآخر. فإنه قد يُظن أن الوازن لم يعدل في الوزن كما يعدل إذا وزنهما معًا؛ فإن هذا يعتبر بأن يوزن أحدهما بالآخر بلا صنجة. وهكذا الموزونات بالعقل»⁽²⁾.

وهذا معناه أن الحكم على جزئيتين موجودتين الواحدة مع الأخرى أحسن وأفضل من الحكم على جزئية واحدة في غياب جزئية مماثلة ومشابهة لها. أي: أن وزن شيئين متماثلين مع بعضهما في نفس الوقت أحسن وأفضل من وزن أحدهما في غياب الآخر، لأنه في هذه الحالة قد لا يعدل الإنسان في الوزن. وابن تيمية إنما يريد من هذا الكلام أمرين اثنين على الأقل:

الأول: أن معرفة الجزئيات ومقابلتها مع نظائرها المشابهة لها للوصول انطلاقًا منها إلى نتيجة عقلية، أحسن من استنتاج نتيجة من خلال تحليل عقلي قائم على

(1) الرد على المنطقيين، ج2، ص 113-114. الصون، 333.

(2) الرد على المنطقيين، ج2، ص 114.

مجرد معاينة لجزئية مفردة معزولة. فالعقل معرض للخطأ في تقديره وأحكامه، لذلك يلزم وزن الأمور وزناً صحيحاً للتحقق من صحة الوصف المشترك الكلي في العقل.

الثاني: أن قياس الجزئيات المعينة المماثلة والمشابهة في الشاهد، خير من قياس الغائب على الشاهد الذي لا يمكن اللجوء إليه إلا في حال تعذر استعمال القياس الأول القائم على المقابلة بين النظائر والمشابهات⁽¹⁾.

ويقرر ابن تيمية أنه لما كان القياس الصحيح من العدل الذي أنزله الله وأمر به، كان لا يجوز أن يختلف والكتاب أو الميزان: «فلا يختلف نص ثابت عن الرسل وقياس صحيح، لا قياس شرعي ولا عقلي. ولا يجوز قط أن الأدلة الصحيحة العقلية تخالف الأدلة الصحيحة العقلية، أو أن القياس الشرعي الذي روعيت شروط صحته يخالف نصاً من النصوص»⁽²⁾. وإذا عرض لبعضهم وجود تعارض أو خلاف بين النص والقياس الشرعي أو العقلي الصحيح كان هذا مجرد ظن ووهم ليس إلا، لأن الأمر، في هذه الحالة، لا يخرج عن أحد أمرين:

أ - فإما أن يكون ما احتج به من النص فاسد الدلالة من جهة عدم ثبوته عن الرسول المعصوم ﷺ، أو أن لا يكون دالاً على ما ظنه المحتج.

ب - وإما أن يكون ما احتج به من القياس سواء كان شرعياً أو عقلياً فاسد الدلالة من جهة فساد بعض مقدماته أو كلها لما يقع في الأقيسة من الألفاظ المجملة المشتبهة⁽³⁾. ومهما يكن من أمر فإنه لا يوجد في الشريعة شيء على خلاف القياس الصحيح، وإنما على خلاف القياس الفاسد. يقول ابن تيمية: «وحيث علمنا أن النص جاء بخلاف قياس: علمنا قطعاً أنه قياس فاسد بمعنى أن صورة النص امتازت عن تلك الصور التي يظن أنها مثلها بوصف أو جب تخصيص الشارع لها بذلك الحكم فليس في الشريعة ما يخالف قياساً صحيحاً، لكن فيها ما يخالف القياس الفاسد وإن كان من الناس من

(1) محمد حسني الزين، منطق ابن تيمية ومنهجه الفكري، ص 141-142. المنطق عند ابن تيمية، ص 294-295.

(2) الرد على المنطقيين، ج 2، ص 114.

(3) المصدر نفسه، ص 114.

لا يعلم فساد»⁽¹⁾. ويقول كذلك: «وليس من شرط القياس الصحيح المعتدل أن يعلم صحته كل أحد، فمن رأى شيئاً من الشريعة مخالفاً للقياس، فإنما هو مخالف للقياس الذي انعقد في نفسه، ليس مخالفاً للقياس الصحيح الثابت في نفس الأمر»⁽²⁾.

ويرى ابن تيمية أن المناطق عدلوا عن المعرفة العقلية للمعينات إلى أقيسة كلية وضعوا ألفاظها وصارت مجملة تتناول حقاً وباطلاً، فكان أن حصل بها من الضلال ما هو ضد المقصود من الموازين، فصارت هذه الموازين عائرة لا عادلة؛ بينما الميزان الذي أنزله الله مع الكتاب هو ميزان عادل بدليل قوله تعالى: ﴿الَّذِي أَنْزَلَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ وَالْمِيزَانَ﴾⁽³⁾ وقوله تعالى: ﴿لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ﴾⁽⁴⁾. وهو ميزان عادل لكونه يتضمن اعتبار الشيء بمثله وخلافه، فيسوي بين المتماثلين ويفرق بين المختلفين بما جعله الله في فطر عباده وعقولهم من معرفة التماثل والاختلاف.

ويذهب ابن تيمية إلى القول أن الميزان وإن كان يعرف بالعقل، فإنه قد أرسلت به الرسل، وذلك لكون الرسل ضربت للناس الأمثال العقلية التي يعرفون بها التماثل والاختلاف. وبالتالي فإن الرسل دلت الناس وأرشدتهم إلى ما به يعرفون العدل، ويعرفون الأقيسة العقلية الصحيحة التي يستدل بها على المطالب الدينية. وقد أخطأ من كان يعتقد أن: «العلوم النبوية مقصورة على مجرد الخبر، كما [كان] يظن ذلك من يظنه من أهل الكلام، ويجعلون ما يعلم بالعقل قسماً للعلوم النبوية. بل الرسل - صلوات الله عليهم - بينت العلوم العقلية التي بها يتم دين الناس علماً وعملاً، وضربت الأمثال. فكمملت الفطرة بما نهبتها عليه وأرشدتها مما كانت الفطرة معرضة عنه، أو كانت الفطرة قد فسدت بما [دخل عليها، أو] حصل لها من الآراء والأهواء الفاسدة فأزالت ذلك الفساد وبينت ما كانت الفطرة معرضة عنه، حتى صار عند الفطرة [وحصل لها] معرفة

(1) الفتاوى، ج 20، ص 505.

(2) المصدر نفسه، ج 20، ص 505.

(3) سورة الشورى، الآية: 17.

(4) سورة الحديد، الآية: 25.

الميزان الذي أنزله الله وبينه رسله»⁽¹⁾. فالفطرة، برأي ابن تيمية: «إن كانت صحيحة وزنت بالميزان العقلي، وإن كانت بليدة أو فاسدة لم يزددها المنطق لو كان صحيحًا إلا بِلادة وفسادًا. ولهذا يوجد عامة من يزن به (أي: يزن بالمنطق اليوناني) علومه لا بد أن يتخبط، ولا يأتي بالأدلة العقلية على الوجه المحمود. ومتى أتى بها على الوجه المحمود أعرض عن اعتبارها بالمنطق لما فيه من العجرفة والتطويل وتباعد الطريق، وجعل الواضحات خفيات، وكثرة الغلط والتغليب»⁽²⁾. فلا ميزان، إذن، إلا الميزان القرآني الذي يتوافق والفطرة السليمة والصحيحة.

ولا يفرق ابن تيمية ها هنا بين الإيمان والميزان بهذا المعنى، معتبرا أن إنزال الله تعالى الميزان مع الرسل كإنزاله الإيمان معهم. موضحًا أن بعض الأحاديث النبوية⁽³⁾ بيّنت أن الأمانة، التي هي الإيمان، قد أنزلها الله في أصل القلوب. وبحسب ابن تيمية أن: «هذا إنما كان بواسطة الرسل لما أخبروا بما أخبروا به، فسمع ذلك، فألهم الله القلوب الإيمان وأنزله في القلوب»⁽⁴⁾. وفي نفس السياق يضيف تقي الدين أنه ليس الأمانة فقط مما أنزل الله في القلوب، وإنما أنزل كذلك فيها الميزان لتزن به الأمور بالعدل، فتسوي بين المتماثلين، وتميز بين المختلفين. يقول ابن تيمية: «وكذلك أنزل الله سبحانه الميزان في القلوب لما بيّنت الرسل العدل، وما يوزن به عرفت القلوب ذلك. فأنزل الله على القلوب من العلم ما تزن به الأمور حتى تعرف التماثل والاختلاف، وتضع من الآلات الحسية ما يحتاج إليه في ذلك، كما وضعت موازين النقيدين، وغير ذلك. وهذا من وضعه تعالى الميزان»⁽⁵⁾.

(1) الرد على المنطقيين، ج2، ص 121.

(2) المصدر نفسه، ج2، ص 115.

(3) مثل ما ورد في الصحيحين عن حذيفة بن اليمان قال: حدثنا رسول الله ﷺ حديثين قد رأيت أحدهما وأنا أنتظر الآخر. حدثنا: «أن الأمانة نزلت في جذر قلوب الرجال، فعلموا من القرآن وعلموا من السنة». وحدثنا عن رفع الأمانة، قال: «ينام الرجل النومة فتقبض الأمانة من قلبه، فيظل أثرها مثل أثر الوُكْت (وهو السواد في اللون). ثم ينام الرجل النومة فتقبض الأمانة من قلبه، فيظل أثرها مثل أثر المَجْل (وهو أثر العمل في الكف، وهو كون الماء بين الجلد واللحم من كثرة العمل) كَجَمَرٍ دَخَرْتَهُ عَلَى رَجُلِكَ فَتَقَطَّ، فتراهُ مُتَبَرِّأ (انتبر الجرح وانتفط إذا ورم وامتلا ماء) وليس فيه شيء».

(4) الرد على المنطقيين، ج2، ص 122-123.

(5) المصدر نفسه، ج2، ص 123.

ويرى ابن تيمية أن القرآن والحديث مملوء بهذه الموازين الصحيحة العادلة، أي: بهذه الأقيسة العقلية والأمثال المضروبة التي يبين بها الله الحقائق، ويبين بها طريق التسوية بين المتماثلين والفرق بين المختلفين، وينكر على من يخرج عن ذلك، كقوله تعالى: ﴿أَمْ حَسِبَ الَّذِينَ اجْتَرَحُوا السَّيِّئَاتِ أَنْ نَجْعَلَهُمْ كَالَّذِينَ ءَامَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ سَوَاءً مَحْيَاهُمْ وَمَمَاتُهُمْ سَاءَ مَا يَحْكُمُونَ﴾⁽¹⁾. وقوله: ﴿أَفَجَعَلْنَا السَّمْعَ وَالْبَصَرَ كَالَّذِينَ نَحْكُمُونَ﴾⁽²⁾، أي: أن هذا حكم جائر لا عادل، فإن فيه تسوية بين المختلفين. وقال: ﴿أَمْ جَعَلْنَا الَّذِينَ ءَامَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ كَالْمُفْسِدِينَ فِي الْأَرْضِ أَمْ جَعَلْنَا الْمُتَّقِينَ كَالْفُجَّارِ﴾⁽³⁾. ومن التسوية بين المتماثلين قوله: ﴿أَكْفَارُكُمْ خَيْرٌ مِنْ أَوْلَئِكَ أَمْ لَكُمْ بَرَاءَةٌ فِي الزُّبُرِ﴾⁽⁴⁾ وقوله: ﴿أَمْ حَسِبْتُمْ أَنْ تُدْخِلُوا الْجَنَّةَ وَلَمَّا يَأْتِكُمْ مَثَلُ الَّذِينَ خَلَوْا مِنْ قَبْلِكُمْ مَسْتَهْمِبِينَ﴾⁽⁵⁾.

ويخلص ابن تيمية من ذلك إلى القول أن الميزان العقلي الصحيح حق كما ذكر الله في كتابه، وأنه لا يصح أبداً أن تختزل في منطق اليونان، كما يعتقد البعض، وإن كان فيه قسط منها، وإنما الميزان: «هي الأقيسة الصحيحة المتضمنة التسوية بين المتماثلين والفرق بين المختلفين، سواء صيغ ذلك بصيغة قياس الشمول أو بصيغة قياس التمثيل. وصيغُ التمثيل هي الأصل وهي أكمل، والميزان [هو] القدر المشترك، وهو الجامع، وهو الحد الأوسط»⁽⁶⁾.

وينتهي ابن تيمية من كل ذلك إلى القول أن أبا حامد الغزالي قد أخطأ عندما اعتبر في «القسطاس المستقيم» أن الموازين الخمسة التي ذكرها هناك هي من القرآن، بينما هي في واقع الأمر ليست غير منطق اليونان بعينه، وهو لم يعمل في مصنفه ذاك إلا على تغيير عبارته. معتبراً أنه لا يجوز مطلقاً الاعتقاد بأن الميزان العقلي الذي أنزله الله هو منطق اليونان وذلك لوجوه عدة :

(1) سورة الجاثية، الآية: 21.

(2) سورة القلم، الآية: 35، 36.

(3) سورة ص، الآية: 28.

(4) سورة القمر، الآية: 43.

(5) سورة البقرة، الآية: 214.

(6) الرد على المنطقيين، ج2، ص 122. الصون، ص 335.

أحدها: إن الله أنزل الموازين مع كتبه من عهد نوح، وإبراهيم، وموسى، وغيرهم، قبل أن يخلق اليونان. وأن هذا المنطق وضعه أرسطو قبل المسيح بثلاثمائة سنة، فكيف كانت الأمم المتقدمة تزن أمورها وقضاياها؟.

الثاني: أن أهل الإسلام ما زالوا يزنون بالموازين العقلية، ولم يعرف السلف، أو سمع بذكر هذا المنطق اليوناني، وإنما ظهر هذا في الإسلام بعد أن عُرِّبَت الكتب اليونانية في دولة المأمون أو قريباً منها.

الثالث: أن نَظَار المسلمين لازالوا بعد أن عُرِّب المنطق وعرفوه يعيونه ويذمّوه، ولا يلتفتون إليه، ولا إلى أهله في موازينهم العقلية والشرعية⁽¹⁾.

ثم يضيف تقي الدين أن الغزالي قد أخطأ كذلك عندما قال: «ليس فيه (أي: في المنطق) مما انفردوا به إلا اصطلاحات لفظية، وإلا فالمعاني العقلية مشتركة [وعامة] بين الأمم»، والحال أن الأمر على خلاف ذلك تماماً، لما في هذا المنطق من معان كثيرة فاسدة تخص أهل اليونان وحسب. والمناطقة جميعهم، ومنهم أبو حامد الغزالي، قد أخطأوا عندما زعموا أن المنطق هو «آله قانونية تعصم مراعاتها الذهن أن يزل في فكره»، بل جعلوا هذا المنطق ميزان الموازين العقلية كلها التي هي الأقيسة العقلية. بينما الأمر على خلاف ذلك، فإنه لو احتاج الميزان إلى ميزان للزم التسلسل، وهذا محال. لذلك كان لا مناص من وجود ميزان واحد إليه يعود أمر الفصل في الخطأ والصواب. وهذا الميزان الواحد ليس غير الميزان القرآني.

والملاحظ أن الغزالي وبعد كل هذا، وبعد دفاعه ومناصرته وتأييده وتشبيده للمنطق، وبيانه لمنفعته وفائدته وأهميته لكل العلوم العقلية والفقهية، عاد القهقري ليقول إن الغاية الأخيرة والفائدة العظيمة من المنطق هي: «حيازة السعادة الأبدية»، وأن هذه السعادة الأبدية إنما تحصل بكمال النفس بالتزكية والتحلية. «أما التزكية: فهي تطهيرها [أي: تطهير النفس] عن رذائل الأخلاق وتقديسها عن الصفات المذمومة. وأما التحلية: فبأن ينقش فيها جليلة الحق حتى تنكشف لها الحقائق

(1) الرد على المنطقيين، ج2، ص 115. الصون، ص 333.

الإلهية، بل الوجود كله على ترتيبه، انكشافاً حقيقياً، موافقاً للحق الذي لا جهل فيه ولا لبس»⁽¹⁾.

وبهذا الكلام يكون الغزالي قد أخرج المنطق تماماً عن مساره وطبيعته النظرية وأغراضه العلمية والإبستمولوجية المعروفة لدى أرسطو والأرسطيين المشائين إلى مسار وأغراض أخرى ذات طبيعة أخلاقية وعملية. لقد فصل الرجل في مرحلة أولى المنطق عن الفلسفة ليربطه أول الأمر بالعلوم الشرعية، أعني علم أصول الدين وعلم أصول الفقه كعلوم نظرية، ثم ما لبث أن ربطه بعد ذلك بحقل آخر هو حقل الأخلاق كعلم من العلوم العملية، وليجعل المقصد الأخير للمنطق هو تحقيق كمال النفس وسعادتها الأبدية. يقول الغزالي: «فإن فائدة المنطق اقتناص العلم، وفائدة العلم حيازة السعادة الأبدية. فإذا صح رجوع السعادة الأبدية إلى كمال النفس بالتركية والتحلية صار المنطق لا محالة عظيم الفائدة»⁽²⁾.

هكذا أدرج ودمج الغزالي المنطق في مجال التصوف أيضاً، لنسمعه يقول مؤكداً هذا الكلام: «فإذا لم تكن النفس قد ارتاضت بالعلوم الحقيقية، اكتسبت بالخاطر خيالات تظنها حقائق تنزل عليها. فكم من صوفي بقي في خيال واحد عشر سنين إلى أن تخلص عنه، ولو كان قد أتقن العلوم أولاً، لتخلص منه على البديهة، فلاشغال بتحصيل العلوم بمعرفة معيار العلم و تحصيل براهين العلوم المفصلة أولى. فإنه يسوق إلى المقصود سياقة موثوقاً بها»⁽³⁾.

غير أن الغزالي وبعد رحلته الشكّية، وما صاحبها من أزمة نفسية ومعرفية على ما يذكر هو نفسه في «المنقذ من الضلال»، سيهجر كلياً المنطق وجميع العلوم والطرق والمسالك العقلية باتجاه ضفة أخرى هي ضفة التصوف وعلم المكاشفة حيث المعرفة المباشرة التي لا تحتاج إلى وسيط من عقل أو حس أو ما شابه. معتبراً أن جميع الطرق التي سلكها أكثر الناس ليست طرقاً صحيحة أو صائبة، ولا هي بالطرق المفضية إلى العلم

(1) المقاصد، ص 14.

(2) المصدر نفسه، ص 14.

(3) الغزالي، ميزان العمل، تحقيق. سليمان دنيا، ط 1، مصر، دار المعارف، 1964، ص 224.

الحقيقي. يقول الغزالي في نص طويل: «ثم إنني لما فرغت من علم الفلسفة وتحصيله وتفهمه وتزييف ما يزيّف منه، علمت أن ذلك أيضًا غير وافٍ بكمال الغرض، وأن العقل ليس مستقلًا بالإحاطة بجميع المطالب، ولا كاشفًا للغطاء عن جميع المعضلات (...) فلما فرغت من هذه العلوم أقبلت بهمتي على طريق الصوفية، حتى يتوصل بها إلى تخلية القلب عن غير الله تعالى وتحليته بذكر الله. وكان العلم أيسر عليّ من العمل، فابتدأت بتحصيل علمهم من مطالعة كتبهم مثل قوت القلوب لأبي طالب المكي رحمه الله، وكتب الحارث المحاسبي، والمتفرقات المأثورة عن الجنيد والشبلي، وأبي يزيد البسطامي قدس الله أرواحهم، وغير ذلك من كلام مشايخهم، حتى اطلعت على كنه مقاصدهم العلمية، وحصلت ما يمكن أن يحصل من طريقها بالتعلم والسماع، فظهر لي أن أخص خواصهم ما لا يمكن الوصول إليه بالتعلم بل بالذوق والحال وتبدل الصفات (...). فعلمت يقينًا أنهم أرباب الأحوال لا أصحاب الأقوال، وأن ما يمكن تحصيله بطريق العلم فقد حصلته، ولم يبقَ إلا ما لا سبيل إليه بالسماع والتعلم بل بالذوق والسلوك (...) وكان قد ظهر عندي أنه لا مطمع لي في سعادة الآخرة إلا بالتقوى وكف النفس عن الهوى، وأن رأس ذلك كله، قطعُ علاقة القلب عن الدنيا بالتجافي عن دار الغرور، والإنابة إلى دار الخلود، والإقبال بكنه الهمة على الله تعالى؛ وأن ذلك لا يتم إلا بالإعراض عن الجاه والمال، والهرب من الشواغل والعلائق (...) فدمت على ذلك مقدار عشر سنين، وانكشفت لي في أثناء هذه الخلوات أمور لا يمكن إحصاؤها واستقصاؤها، والقدر الذي أذكره لينتفع به: أنني علمت يقينًا أن الصوفية هم السابقون لطريق الله تعالى خاصة، وأن سيرتهم أحسن السير، وطريقهم أصوب الطرق، وأخلاقهم أزكى الأخلاق؛ بل لو جُمع عقل العقلاء، وحكمة الحكماء، وعلم الواقفين على أسرار الشرع من العلماء، ليغيروا شيئًا من سيرهم وأخلاقهم ويبدلوه بما هو خير منه، لم يجدوا إليه سبيلًا؛ فإن جميع حركاتهم وسكناتهم، في ظاهرهم وباطنهم، مقتبسة من نور مشكاة النبوة؛ وليس وراء نور النبوة على وجه الأرض نور يستضاء به.

وبالجملة فماذا يقول القائلون في طريق طهارتها - هي أول شروطها - تطهير القلب بالكلية عما سوى الله تعالى، ومفتاحها الجاري منها مجرى التحريم من الصلاة استغراق القلب بالكلية بذكر الله، وآخرها الفناء بالكلية في الله، وهذا آخرها بالإضافة إلى ما لا

يكاد يدخل تحت الاختيار والكسب من أوائلها، وهي على التحقيق أول الطريقة، وما قبل ذلك كالدلهيز للسالك إليه. ومن أول الطريقة تبتدئ المشاهدات والمكاشفات، حتى إنهم في يقظتهم يشاهدون الملائكة وأرواح الأنبياء، ويسمعون منهم أصواتاً ويقتبسون منهم فوائد. ثم يترقى الحال من مشاهدة الصور والأمثال، إلى درجات يضيق عنها نطاق النطق، فلا يحاول معبر أن يعبر عنها إلا اشتمل لفظه على خطأ صريح لا يمكنه الاحتراز عنه (...) وبالجمل، فمن لم يرزق منه شيئاً بالذوق، فليس يدرك من حقيقة النبوة إلا الاسم؛ وكرامات الأولياء على التحقيق هي بدايات الأنبياء؛ وكان ذلك أول حال رسول الله ﷺ حيث أقبل إلى جبل حراء حين كان يخلو فيه بربه ويتعبد، حتى قالت العرب: «إن محمداً عشق ربه». وهذه حالة يتحققها بالذوق من سلك سبيلها، فمن لم يرزق الذوق فيتيقنها بالتجربة والتسامع إن أكثر معهم الصعبة، حتى يفهم ذلك بقرائن الأحوال يقيناً. ومن جالسهم، استفاد منهم هذا الإيمان، فهم القوم لا يشقى جلسهم. ومن لم يرزق صحبتهم فليعلم إمكان ذلك يقيناً بشواهد البرهان على ما ذكرناه في كتاب: «عجائب القلب» من كتب «إحياء علوم الدين». والتحقيق بالبرهان علم، وملابسة عين تلك الحالة ذوق، والقبول من التسامع والتجربة بحسن الظن إيمان. (...) [أما] هذا العلم [وهو علم المكاشفة] فلا يحصل بأنواع العلوم التي يشتغل بها أكثر الناس؛ فلذلك لا يزيدهم ذلك العلم إلا جرأة على معصية الله تعالى. وأما العلم الحقيقي (التصوف) فيزيد صاحبه خشية وخوفاً ورجاءاً⁽¹⁾.

ولعل هذه النقلة النوعية أو هذا الانعطاف القوي الذي حدث على مستوى المسار الشخصي والفكري لأبي حامد الغزالي من المعقول المنطقي القائم على العلم البرهاني إلى اللامعقول الصوفي القائم على علم المكاشفة، ما دعى صاحب الفتاوى إلى التعليق عليه بالقول: «لكن أبا حامد قد علم بذكائه وصدق طلبه، ما في طريق المتكلمين والمتفلسفة من الاضطراب، وآتاه الله إيماناً مجملًا، كما أخبر به عن نفسه، وصار يتشوف إلى تفصيل الجملة، فيجد في كلام المشايخ والصوفية ما هو أقرب إلى الحق وأولى بالتحقيق من كلام الفلاسفة والمتكلمين»⁽²⁾.

(1) المنقذ من الضلال، ص 48 وما بعدها.

(2) نقض المنطق، ص 54. الفتاوى، ج 4، ص 64.

خاتمة

لقد تبين معنا كيف أن أبا حامد الغزالي قد صَنَّف في المنطق مصنفات عدة: منها ما أفرد به بجملته لذلك: ككتاب «مقيار العلم في فن المنطق»، و«محك النظر»، و«القسطاس المستقيم». ومنها ما وضعه كمقدمة أو مدخل لمصنف موضوع لغرض أو أغراض أخرى، مثل مقدمته المنطقية لكتاب: «مقاصد الفلاسفة» ومقدمته المنطقية لكتاب: «المستصفى من علم الأصول». وأنه في مقدمته المنطقية لكتاب: «المقاصد» كان مجرد ناقل بشكل مختصر لما ورد بمتن المصنفات المنطقية للمشائين الإسلاميين، وأخصهم الشيخ الرئيس علي بن سينا. بينما وإن كان في كتاب: «مقيار العلم» قد أدخل عليه مسحة ونفحة إسلامية طفيفة من خلال ضربه لبعض الأمثلة الفقهية، فإن الطابع العام والغالب على المصنف هو النقول للمسائل والقضايا المنطقية والمشائية التي أفاض في إيضاحها وشرحها وتفصيلها. وإذا كان الطابع العام الذي حكم «المقاصد» و«المقيار» هو النقول أساساً، مع فارق بينهما: وهو الاختصار في «المقاصد»، والشرح والتفصيل في «المقيار»، فإن الغزالي في كتاب: «محك النظر»، وكتاب: «المستصفى» قد عمد فيهما إلى عملية تبيئة وتكييف المصطلحات المنطقية، باستبدال تعابير ومصطلحاته، أي: مصطلحات المنطق التقليدية وأمثله العقلية، بمصطلحات عربية وأمثلة أصولية وفقهية. بينما رام في كتاب: «القسطاس المستقيم» إلى محاولة التأصيل الإسلامي للمنطق، والسعي باتجاه أسلمته من خلال بيان أن المنطق ذاته إنما هو موجود في ثنايا القرآن الكريم، ومتضمن بالعديد من الآيات القرآنية. لذلك أمكن القول أن الطابع العام والغالب الذي حكم المصنفات الثلاثة الأخيرة، أعني «المحك» و«القسطاس المستقيم» و«المستصفى» هو طابع التأصيل اللغوي والإسلامي للمنطق.

انطلاقاً من ذلك أمكن القول إن كتابات الغزالي في المنطق يمكن تصنيفها إلى

صنفين من زاوية الطابع العام الغالب عليها: مصنفات النقول وهي: «المقاصد» و«المعيار» التي شكلت مرحلة التلقي والتعلم من المشائين الإسلاميين. ومصنفات التأصيل اللغوي والديني وهي: «المحك» و«القسطاس» و«المستصفى» التي شكلت مرحلة النضج واكتمال المشروع الفكري لأبي حامد الغزالي على هذا المستوى، أعني على المستوى المنطقي، وهو المشروع الذي تشكلت وتمثلت بعض ملامحه ومعالمه العامة في النقاط التالية:

الأولى: تسويغه للمنطق عندما قال إن: «المنطقيات أكثرها على منهج الصواب، والخطأ نادر فيها، وإنما يخالفون أهل الحق فيها بالاصطلاحات والإيرادات، دون المعاني والمقاصد؛ إذ غرضها تهذيب طرق الاستدلالات وذلك مما يشترك فيه النظار»⁽¹⁾. وكذلك ما ذكره في أول المستصفى موجهاً كلامه إلى الفقهاء والأصوليين كون المنطق: «من لا يحيط به فلا ثقة له بعلومه أصلاً»⁽²⁾.

الثانية: تبيته وتكييفه اللغوي للمنطق من خلال استبداله لمصطلحات المنطق التقليدية بمصطلحات عربية. فاستبدل اسم المنطق والقياس باسم الميزان، واستبدل القياس الحملية باسم ميزان التعاند، والقياس الشرطي المتصل باسم ميزان التلازم، والقياس الشرطي المنفصل بميزان التعاند، والحد الأوسط بالعلة، والموضوع بالمحكوم عليه، والمحمول بالحكم، وهكذا دواليك. والراجع أن الغزالي في استبداله للمصطلحات المنطقية اليونانية بالمصطلحات العربية، إنما رام من ذلك تقريب المنطق، وإبطال الدعاوى الساعية إلى التنفير منه، وذلك ببيان أنه على مستوى الألفاظ والمصطلحات، أي: على مستوى الشكل، ليس بالأمر الجديد أو الدخيل والغريب على العالم الإسلامي، وإنما هو جاري بين اللغويين، والنحويين، والفقهاء، ونظار الإسلام، لكن بتسميات مغايرة فقط. وبالتالي فالاختلاف بين هؤلاء فيما بينهم بهذا الشأن، أو فيما بينهم وبين المناطق، إنما مرجعه ومرده إلى الاختلاف في الألفاظ والمصطلحات الشكلية لا في المضمون. يقول الغزالي في سياق تحديده لمكوني القضية: «يسمي

(1) المقاصد، ص 9.

(2) المستصفى، ج 1، ص 45.

النحويون أحدهما مبتدأ والآخر خبراً، ويسمى المتكلمون أحدهما موصوفاً والآخر صفة، ويسمى الفقهاء أحدهما حكماً والآخر محكوماً عليه، ويسمى المنطقيون أحدهما موضوعاً وهو المخبر عنه والآخر محمولاً وهو الخبر. ولنصطلح نحن على تسمية الفقهاء فنسميهما حكماً ومحكوماً عليه⁽¹⁾. فالاصطلاحات والأسماء مختلفة، والمسمى واحد، ولا مشاحة في الألفاظ.

الثالثة: دمج المنطق بالعلوم الشرعية (الفقه، وعلم أصول الفقه، وعلم أصول الدين)، وتقييدها وتقنينها بقواعده وقوانينه وتوظيف استدلالاته المفضية إلى القطع واليقين. ولعل الغرض من هذا الدمج الرغبة في إخراج العلوم الشرعية والإسلامية من دائرة العلوم الظنية إلى دائرة العلوم اليقينية، مبرراً هذا الدمج بكون المنطق إنما هو وسيلة وأداة، أي: ميزاناً، وليس علماً أو موزوناً، وأن هذه الأداة أو الميزان ليست مقصورة على علم مخصوص من العلوم العقلية اليونانية (الفلسفة)، وإنما تشمل جميع العلوم العقلية والشرعية. فهي بالتالي ميزان شامل لكل العلوم. ويعضد الغزالي شمولية هذا الميزان بقوله الموجه للفقهاء والأصوليين: «من لا يحيط به فلا ثقة له بعلومه أصلاً».

الرابعة: شرعته وأسلمته للمنطق عند تصريحه بالقول أن القياس المنطقي ليس غير الميزان الذي استخرجه من القرآن الكريم لوروده في أكثر من آية، وأن هذا الميزان (القياس) يرجع في الأصل إلى أمم أخرى سابقة استخرجته بدورها من الصحف التي هي من تنزيل ووضع إلهي.

والراجع ها هنا أن الغزالي بعد أن رام من تكييف وتبيئة المصطلحات المنطقية بيان كون المنطق ليس دخيلاً أو غريباً على العالم الإسلامي والعلوم الإسلامية والشرعية من الناحية الشكلية، رام من أسلمة المنطق بيان أن المضمون ذاته إنما يرتد إلى الإسلام نفسه ويرتبط به. وبذلك تتأكد عدم غرابة المنطق عن الإسلام وعن العالم الإسلامي شكلاً ومضموناً⁽²⁾.

(1) المحك، ص 83. المستصفى، ج 1، ص 82.

(2) الواقع أن هذا المشروع في جملته حكمته حاجة تاريخية، وخلفية سياسية وأيدولوجية أكثر منها معرفية =

إن ربط المنطق بالعلوم الشرعية وبالإسلام عمومًا قد يكون أبو حامد الغزالي قد هدف منه فك ارتباط المنطق بالفلسفة، وفصله عنها لما يثيره ارتباطه وصلته بها من شك وريب، ومن نبذ ونفور، بل ومن ذم وتكفير. وأنه إذا ما توفّق في ذلك، وثبت للفقهاء أن المنطق منفصل عن الفلسفة، لم يعد ثمة من مبرر شرعي لدم وتكفير المنطق والمناطق.

وأنت في هذا السياق، سياق محاولة أبي حامد الغزالي أسلمة المنطق وربطه بالإسلام، تجده يرجع جميع الأقيسة والموازن إلى ما يسميه بـ «الموازن الإلهية» المذكورة في القرآن، معتبرًا أن هذه الأخيرة، أي: الموازن الإلهية، لا تعدو ثلاثة، غير أن واحدًا منها ينقسم إلى ثلاثة موازن أخرى فيصير المجموع خمسة. وأن هذه الموازن قد تعلمها من القرآن، ثم وزن بها جميع العلوم الحسائية والهندسية والطبيعية وغيرها من العلوم الدنيوية، بل وزن بها جميع المعارف الإلهية، فضلًا عن أحوال

وإبستمولوجية، وهي الحاجة أو الخلفية التي يمكن حصرها في المرتكزات التالية:
الأولى: أن أبا حامد لم يكن يروم من تأكيده على كون المنطق هو الطريق والمنهج الوحيد في تحصيل العلوم الانتصار للمنطق ذاته، وإنما كان يروم من ذلك إبطال نظرية الشيعة الإسماعيلية - أو ما يسمى التعليمية - القائلة بأنه لا طريق لمعرفة الحقائق الدينية والكونية غير طريق التعليم من الإمام المعصوم/ المعلم. فألف بأمر من الخليفة العباسي المستظهر بالله كتاب: «فضائح الباطنية» الذي سماه بـ «المستظهري»، أبطل فيه أقاويلهم المذهبية والسياسية (انظر: أبو حامد الغزالي، فضائح الباطنية، تحقيق: عبد الرحمن بدوي، باريس، دار بيلليون، 2006). وانظر كتابنا: في الفكر السياسي العربي الإسلامي: من الإمامة والخلافة.. إلى الدولة: مقارنة في نشأة وتطور النظريتين السياسيتين: السنية والشيعة، ط1، بيروت، لبنان، دار جداول، 2015، ص322-323). وإلى جانب هذا الكتاب ألف أبو حامد كتابًا آخر هو «القسطاس المستقيم» الذي هاجم فيه نظريتهم في المعرفة، منتصرًا للعقل ومشيدًا بالتفكير وطرق الاستدلال العقلي في وجه اللامعقول الشيعي الإسماعيلي الباطني التي يعتبر أنه لا مدرك للعلوم إلا التعليم، وأن تعليم الإمام المصدر والطريق الوحيد لمعرفة الحقيقة التي تحصل بالكشف لا بالاستدلال.

الثانية: أنه رام من مشروعه ذاك تخليص علم الكلام الأشعري من طريق ومنهج المعتزلة القائم على تلك المقدمات العقلية والطبيعية، فضلًا عن قياس الغائب على الشاهد. وهي نفس المقدمات، بل ونفس القياس الذي صدر عنه الأشاعرة في بناء مذهبهم العقدي (انظر كتابنا: مناحي نقد ابن تيمية لابن رشد، ص23 وما بعدها).

الثالثة: نصرة علم الكلام الأشعري، ودعمه لهذا المذهب كمذهب رسمي للدولة السلجوقية بسلاح جديد، هو سلاح المنطق. فلم يعد بذلك المنطق أداة ومنهج لتحصيل العلم اليقيني بطريق البرهان القائم على المقدمات اليقينية، وإنما صار المنطق مجرد وسيلة وسلاح جديد للدفاع عن المذهب في وجه الخصوم. (انظر: محمد عابد الجابري، مكونات فكر الغزالي، ضمن أبو حامد الغزالي دراسات في فكره وعصره وتأثيره، سلسلة: ندوات ومناظرات، رقم6، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط، 1988، ص55 وما بعدها. كذلك سالم يفوت، بين ابن حزم والغزالي: المنطق الأرسطي، ضمن نفس الكتاب، ص69 وما بعدها).

المعاد، وعذاب القبر، وعذاب أهل الفجور، وثواب أهل الطاعة، على ما ذكره في كتاب: «جواهر القرآن».

ويتهيئ الغزالي من كل ذلك إلى القول أن هذه الموازين ليست من جنس واحد وإنما هي أجناس مختلفة تدرج في طبيعتها من الموازين الجسمانية إلى أشد الموازين روحانية وهو ميزان يوم القيامة.

ويرى الغزالي أن هذه الموازين إنما هي سلاليم يتم الانتقال من خلالها من الشاهد المعلوم إلى الغائب المجهول، وبعبارة أنه يتم الترقى بواسطتها من العيان والمحسوس للعروج إلى السماء، وصولاً إلا خالق السماء (الله).

وإذا كان أبو حامد الغزالي قد أشاد وناصر وتابع منطق أرسطو والمشائين من بعده لحد إدخاله في العلوم الشرعية، ومزجه بها لاسيما في علم أصول الدين وعلم أصول الفقه، واعتباره لهذا المنطق بمثابة الميزان الذي تقاس وتوزن به صحة أو فساد جميع القضايا بما في ذلك القضايا الدينية والشرعية، وكان أبو حامد هو أول من دشن هذه الطريقة التي سميت بطريقة المتأخرين من الأشعرية بإدخاله للمنطق في علم أصول الدين، وتابعه في ذلك عدد من المتأخرين، واعتبرت هذه الطريقة مخالفة لطريقة المتقدمين من الأشعرية في العقائد، فإن هذه المنزلة التي حظي بها المنطق الأرسطي - المشائي عند الغزالي وغيره من النظار والمناطق المسلمين قد لقيت معارضة شديدة وقوية من قبل تقي الدين أحمد بن تيمية الذي تصدى له ولهم في مختلف مصنفاته، حتى أنه أفرد في نقد المنطق والمناطق عموماً أكثر من مصنف، منها ما ضاع أو لم يعثر عليه إلى زماننا هذا، ومنها ما هو بين أيدينا اليوم مثل «نقض المنطق» و«الرد على المنطقيين» مما يعد بحق أهم ما وجه للمنطق الأرسطي والمشائي من نقد في العصر الوسيط، حتى أن بعض الباحثين المعاصرين من اعتبر نقده ذاك قد سبق به نقد منطقة الغرب المحدثين منهم والمعاصرين للمنطق الأرسطي.

وإذا كان نقد ابن تيمية شاملاً للمنطق الأرسطي بحيث شمل جوانبه المنطقية والإبستمولوجية والميتافيزيقية واللغوية والدينية⁽¹⁾. فإن ما يجب التنبيه إليه هنا أن

(1) مناهج البحث عند مفكري الإسلام، ص 180.

هذا النقد لم يكن في مجموعه من عندياته، وإنما يعود أساساً إلى ما وجهه المتكلمة والرواقيون والشكّاء وغيرهم للمنطق الأرسطي والمشائي عموماً، ليوظفه تقي الدين باتجاه مشروعه الذي يرونو منه هدم العلم بمعناه الأرسطي الذي يجعل من المنطق الطريق الوحيد لبلوغ المعرفة، والقانون الوحيد والأوحد الذي يعصم العقل البشري من الوقوع في الخطأ والزلل، وذلك لبناء منطق آخر بديل هو المنطق الشرعي القرآني.

وإذا كان أبو حامد الغزالي قد فصل المنطق عن الفلسفة، ليرفض هذه الأخيرة بدعوى ارتباطها بالإلهيات اليونانية - وإن كان أحد أصحابه وتلاميذه وهو أبو بكر بن العربي قد رأى خلاف ذلك أن صاحبه وأستاذه الغزالي ظل متأثراً بالفلسفة ويميل إليها لكنه أظهرها في قالب التصوف والعبارات الإسلامية، حتى أنه قال عنه: «شيخنا أبو حامد دخل في بطون الفلاسفة، ثم أراد أن يخرج منهم فما قدر»⁽¹⁾ - وكان الرجل قد تبنى المنطق الأرسطي - المشائي وتابعه وناصره، وصنف فيه المصنفات، معتبراً إياه ميزاناً لكل المسائل والقضايا والمعارف والعلوم الشرعية والعقلية، فإن تقي الدين ابن تيمية قد استعار من أبي حامد الغزالي هذا اللفظ، أعني لفظ الميزان، لكن لجعل دلالة على الشرع الذي يتفق والفطرة الصحيحة السليمة، لا على المنطق الأرسطي - المشائي، مقررًا أن هذا المنطق نفسه لا ينفصل عن الإلهيات اليونانية، ولا عن اللغة التي نشأ في حضنها.

ولعل أهم ما أثار هذا الموقف النقدي لابن تيمية وغيره من المواقف المناهضة للمنطق الأرسطي عموماً في العالم الإسلامي يومئذ، هو إقدام أبو حامد الغزالي على مزج هذا المنطق بالعلوم الشرعية، وإعلانه بصريح العبارة في مقدمته لكتاب المستصفى أن من لا يحيط به فلا ثقة له بعلومه أصلاً. وأن هذا الميزان هو الميزان الصحيح الذي يلزم أن توزن به المعارف الدينية والعلوم الحسابية والهندسية والطبيعية والفقهية والكلامية وكل العلوم والمعارف العقلية والشرعية. فكان أن أثار هذا حفيظة عدد من الفقهاء ورجال الدين ممن اعتبروا كلام الغزالي هذا تنقيصاً من قيمة الشرع، إن في صحة قضاياها، أو يقينية طرق استدلاله. واعتبره آخرون بسبب

(1) الدرء، ج 1، ص 5. الفتاوى، ج 4، ص 66. كذلك ص 164.

ذلك كفرا وزندقة، حتى شاع بين غير المثقفين والفقهاء المتشددین المثل القائل: «من تمنطق تزندق».

وتذكر كتب التاريخ أن هذا الخلاف حول المنطق الأرسطي، ومعه موقف الفقهاء ورجال الدين منه، وتأليب العامة من المسلمين على أتباعه وأنصاره، قد انتقل من المشرق الإسلامي إلى الغرب الإسلامي وبلاد الأندلس في عهد الدولة المرابطية التي كان أهلها على مذهب أهل الظاهر. ويصف لنا أحد تلامذة ابن رشد وهو أبو الحجاج يوسف ابن طملوس الأندلسي (ت 620هـ) هذا الخلاف فيقول: «ولما امتدت الأيام وصل إلى هذه الجزيرة (الأندلس) كتب أبي حامد الغزالي متفنتة فقرعت أسماعهم بأشياء لم يألّفوها ولا عرفوها، وكلام خرج به عن معتادهم من مسائل الصوفية، وغيرهم من سائر الطوائف الذين لم يعتد أهل الأندلس مناظرتهم ولا محاورتهم، فبعدت عن قبوله أذهانهم ونفرت عنه نفوسهم، وقالوا: إن كان في الدنيا كفر وزندقة فهذا الذي في كتب الغزالي هو الكفر والزندقة. وأجمعوا على ذلك واجتمعوا للأمير [علي بن يوسف بن تاشفين] إذ ذاك وحملوه على أن يأمر بحرق هذه الكتب المنسوبة إلى الضلال بزعمهم، وعزموا عليه في ذلك حتى أجابهم إلى ما سألوه منه، فأحرقت كتب الغزالي وهم لا يعرفون ما فيها، وخاطب الأمير إذ ذاك جميع أهل مملكته يأمرهم بحرقها ويعلمهم أنه هو الذي أدى إليه نظر العلماء، وقرئت مخاطبته على المنابر وشنع الأمر بذلك تشنيعاً عظيماً [على الغزالي وعلى المذهب الأشعري عموماً] وامتحن من كان عنده منها كتاب وخاف كل إنسان على نفسه أن يرمى بأنه قرأ منها كتاباً أو اقتناه وكان في ذلك من الوعيد ما لا مزيد عليه»⁽¹⁾. ويقول عبد الواحد المراكشي في كتابه: المعجب في تلخيص أخبار المغرب: «ولم يقرب من أمير المسلمين ويحظى عنده إلا من علم علم الفروع، أعني فروع مذهب مالك، فنفتت في ذلك الزمان كتب المذهب وعُمل بمقتضاها ونُبد ما سواها (...) ودان أهل ذلك الزمان بتكفير كل من ظهر منه الخوض في شيء من علوم الكلام، وقرر الفقهاء عند أمير المسلمين تقبيح علم الكلام وكراهة السلف له وهجرهم من ظهر عليه شيء منه، وأنه بدعة في الدين وربما أدى

(1) ابن طملوس، المدخل لصناعة المنطق، تحقيق. محمد العدلوني الإدريسي، ط1، الدار البيضاء، المغرب، دار الثقافة، 2006، ص 32-33. وانظر: نسخة أسين بلاسيوس، مطبعة الأبيرق، 1916، ص 11-12.

أكثره إلى اختلال في العقائد، في أشباه هذه الأقوال، حتى استحکم في نفسه بُغضُ علم الكلام وأهله، فكان يكتب عنه في كل وقت إلى البلاد بالتشديد في نبذ الخوض في شيء منه، وتوعد من وجد عنده شيء من كتبه، ولما دخلت كتب أبي حامد الغزالي - رحمه الله - المغرب، أمر أمير المسلمين بإحراقها، وتقدم بالوعيد الشديد، من سفك الدم واستئصال المال، إلى من وجد عنده شيء منها، واشتد الأمر في ذلك»⁽¹⁾.

ويذكر ابن طملوس أن ما تعرضت له كتب الغزالي من إحراق على عهد علي بن يوسف المرابطي، ومن حملة مضادة من قبل فقهاء الغرب الإسلامي لم تحصل لكتبه من قبل فقهاء المشرق، مبرراً ذلك بتحفظ الغزالي على تسميتها بأسماء منطقية، تحسباً من ردة فعل الفقهاء. يقول ابن طملوس: «عندما تصفحت كتب أبي حامد، رأيت من تلويحاته وإشاراته التي تكاد أن تكون تصريحاً أن له فيها تأليف وري في تسميتها عن أن يسميها باسم المنطق. وهذه الكتب منها: «مقياس العلم» له وكتاب: «محك النظر»، وهو دون المعيار، وكتاب: «القسطاس المستقيم» ومقدمة «المستصفى» في الفقه، ومنها مقدمة «المقاصد». فهذه الكتب التي ألّفها أبو حامد هي من صناعة المنطق لكن أبا حامد غير أسماء الكتب وأسماء المعاني المستعملة فيها ونكب عن ألفاظ أهل الصناعة إلى ألفاظ مألوفة عند الفقهاء، معتادة الاستعمال عند علماء زمانه. وما فعل هذا كله إلا حذراً وتوقياً من أن يجري عليه ما جرى على غيره من العلماء الذين أتوا بالغريب وغير المؤلف من الامتحان والامتحان. فصانه الله عن ذلك بلطفه»⁽²⁾.

غير أن هذه الحملة ضد المنطق وضد كتب الغزالي سرعان ما ستخو بعد الانفراج السياسي الذي أعقب الثورة الموحدية. يقول ابن طملوس: «ثم لم تكن تمتد الأيام إلا قليلاً وجاء الله بالإمام المهدي [بن تومرت] عليه السلام [أمير الدولة الموحدية] فبان به للناس ما كانوا قد تحيروا فيه، وندب الناس إلى قراءة كتب الغزالي رحمه الله، وعرف من

(1) عبد الواحد المراكشي، المعجب في تلخيص أخبار المغرب، ص 151. وانظر: كذلك حول ما تعرضت له كتب العلوم القديمة المؤلفة في المنطق وعلم النجوم وغير ذلك من علوم الأوائل من إحراق وإتلاف ببلاد الأندلس، إرضاء لفقهاء الفروع، والعوام والدهماء من الناس، ما أورده صاعد الأندلسي في طبقات الأمم، تحقيق. حياة العيد بو علوان، ط 1، بيروت، لبنان، دار الطليعة، ص 163-164.

(2) المدخل لصناعة المنطق، ص 34. وانظر: نسخة أسين بلايوس، ص 13.

مذهبه [الأشعري] أنه يوافقه، فأخذ الناس في قراءتها وأعجبوا بها وبما رأوا فيها من جودة النظام والترتيب الذي لم يروا مثله قط في تأليف. ولم يبق في هذه الجهات من لم يغلب عليه حب كتب الغزالي إلا من غلب عليه إفراط الجمود من غلاة المقلدين، فصارت قراءتها شرعاً ودينًا بعد أن كانت كفرًا وزندقة»⁽¹⁾.

وإذا كان أبو حامد الغزالي في المشرق الإسلامي قد عمد إلى نقد الفلسفة والفلاسفة وعلى رأسهم أبو نصر الفارابي، وأبو علي بن سينا في كتاب: «تهافت الفلاسفة» بدعوى ما للفلسفة من صلة أو اتصال بالالهيات اليونانية، فكفرهم في ثلاث مسائل وبدعهم في سبع عشرة مسألة، وكان أبو الوليد بن رشد في الغرب الإسلامي قد تصدى لهذا النقد مدافعاً عن الفلسفة، ومفرداً مصنفًا خاصاً له في بيان الصلة بين الحكمة والشرعية، فإن ما تعرض له الغزالي في المشرق الإسلامي، ثم فيما بعد في الغرب الإسلامي على عهد المرابطين من هجوم من قبل الفقهاء ورجال الدين بتشجيع من الدولة المرابطية التي حملت الناس بالسيف على الظاهر من الشرع. قلت: إن ما تعرض له الغزالي من نقد بفعل إدماجه للمنطق في العلوم الدينية والشرعية، بدعوى اتصاله بالالهيات اليونانية، ما جعل ابن طملوس ينبري للدفاع عن مشروع الغزالي في الغرب الإسلامي بالذب عن المنطق، وذلك ببيان صلتته واتصاله بالشرعية.

بعبارة أخرى، إنه إذا كان ابن رشد قد دافع عن الصلة بين الحكمة والشرعية، فإن تلميذه ابن طملوس قد دافع عن الصلة بين المنطق والشرعية، والمشروعان معاً إنما يمثلان في المحصلة دفاعاً عن علوم الأوائل، وعن مشروعية الانفتاح على الآخر ولو كان مخالفاً لنا في الملة، وإن كان المشروعان يختلفان بوجه من الوجوه في كون الأول كان مناهضاً لمشروع الغزالي في الغرب الإسلامي، بينما كان الثاني مناصراً له في العدوتين.

والواقع أن هذا الخلاف والتحامل على المنطق الأرسطي - المشائي في المشرق الإسلامي وفي الغرب الإسلامي، وبالتالي في بلاد المغرب على عهد المرابطين إنما مرجعه بالأساس إلى اختلاف النظر في طبيعة العلاقة بين المنطق والفلسفة اليونانية.

(1) المدخل لصناعة المنطق، ص 33-34. وانظر: نسخة أسين بلايوس، ص 12.

فمن اعتبر أن المنطق علم من علوم الفلسفة وبالتالي هو جزء منها، حرم الاشتغال به لارتباطهما بالإلهيات والميتافيزيقا اليونانية. وأما من اعتبر المنطق كعلم الحساب والهندسة للذين ليس فيهما ما يخالف العقل والحق، أو يقابل فيهما بإنكار وجوده، واعتبر المنطق منفصلاً ومستقلاً عن الفلسفة ولا صلة له بتقرير صحة أو فساد الأمور الدينية أو ثبوت أو انتفاء المسائل الإلهية، أباح الاشتغال به ولم يحرمه.

ولا يختلف اثنان في كون توظيف المنطق الأرسطي كمنهج في تحصيل العلوم العقلية والشرعية قديماً لا يختلف في شيء عن التوظيف والاستعمال المعاصر لمختلف مناهج البحث في فكرنا وثقافتنا المعاصرة. فهل يصح أن نرمي كذلك مفكرينا ومثقفينا اليوم بالكفر والزندقة لا شيء إلا لأنهم استعانوا بمناهج المخالف لنا في الملة؟ فقدima قال ابن رشد: «إن الآلة التي تصح بها التذكية ليس يُعتبر في صحة التذكية بها كونها آلة لمشارك لنا في الملة أو غير مشارك إذا كانت فيها شروط الصحة. وأعني بغير المشارك من نظر في هذه الأشياء من القدماء قبل ملة الإسلام»⁽¹⁾.

ومهما يكن من أمر، فإن الغزالي، وبعد كل هذا، ومع أنه الفقيه المنتسب إلى المذهب السني الأشعري المعتدل، سينتهي به مطاف رحلته الطويلة عبر مسالك وطرق المنطق والفلسفة والكلام بالرُّسُو على برّ طريق التصوف وعلم المكاشفة، معتبراً أن جميع تلك الطرق العقلية ليست طرقاً صائبة، وأن أرباب الصوفية فقط هم السالكون لطريق الله خاصة. فكان أن انتهت دعواته المشيدة بالمنطق إلى التخلي عنه، والانقلاب الجذري عليه.

لكن في مقابل ذلك المشروع الثقافي لأبي حامد الغزالي الذي انتهى إلى الانقلاب الجذري والتخلي الكامل عليه وعلى المنطق الأرسطي - المشائي باتجاه التصوف، نجد المشروع التيمي القائم على رفض اعتبار المنطق الطريق الوحيد المفضي إلى اليقين والمعرفة الحقّة، وعلى رفض محاولة الغزالي لأسلمته وتعريبه وتبسيطه في

(1) ابن رشد، فصل المقال وتقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال، تقديم وتعليق. ألبير نصري نادر، ط4، بيروت، لبنان، دار المشرق، 1982، ص 31. كذلك نسخة الكتاب من تحقيق محمد عبد الواحد العسري، إشراف محمد عابد الجابري، ط1، بيروت، لبنان، مركز دراسات الوحدة العربية، 1997، ص 91. وانظر كتابنا: مناحي نقد ابن تيمية لابن رشد، ص 339-340.

الثقافة العربية الإسلامية، بل ورفض مبدأ إدخاله في العلوم الشرعية بمبرر أن لهذه العلوم ميزانها الخاص بها هو الميزان الشرعي.

لكن، مع أن ابن تيمية الفقيه المنتسب للمذهب الحنبلي المتشدد قد رفض العقل بمعناه البرهاني المنطقي، وانتقد المنطق الأرسطي - المشائي جملة، ومن ضمنه للقضية الكلية سواء في وضعها كمقدمة للقياس البرهاني أو كنتيجة له، وانتهى من كل ذلك إلى نسف القول القائل أنه لا علم إلا بقياس من قضية كلية، فإنه مع كل هذا النقد لم يمكنه الاستغناء عن القضية الكلية، بل ولم يعد فائدتها وأهميتها والاحتياج إليها في مجالين اثنين على الأقل: الدين والرياضيات.

في نفس السياق، سياق تقرير صعوبة الاستغناء الكلي لابن تيمية عن المنطق الأرسطي، نشير إلى أنه قد سبق لنا في مناسبة أخرى⁽¹⁾ أن بينا كيف أن ابن تيمية لم يستطع القطع جملة وتفصيلاً مع الجهاز المفاهيمي للمنطق الأرسطي، ولا مع جميع المقولات والألفاظ والدلالات المنطقية، ولا مع الاستدلال العقلي أو القياس بإطلاق. وأن الشيخ لم ينته من هذا النقد إلى الهدم الكلي لهذا المنطق، أو تحريم الاشتغال به، وإنما انتهى فقط إلى بيان خطأ عدد من قضاياها، وتأكيد بطلان دعوى القول بفائدته كطريق وحيد للعلم واليقين، وما يفيد ذلك من بطلان القول بأنه الميزان الذي يعصم العقل البشري من الوقوع في الخطأ، مؤكداً على أن هذا الميزان لا يمكن أن توزن به القضايا بإطلاق، لأن من هذه القضايا ما لها ميزانها الخاص بها هو الميزان الشرعي. وخلصنا في نفس المناسبة إلى بيان أن رفض الشيخ للمنطق الأرسطي على المستوى النظري لم يعدم وجود صعوبة التزام هذا الرفض على المستوى العملي التطبيقي، سواء في نقده لمواقف المتكلمين والفلاسفة، أو في بنائه لمواقفه الخاصة التي ألزمته في أكثر من موضع ومسألة التعامل الانتقائي معه، وإن ظل الغالب على المذهب دعوته إلى الرفض لا القبول به.

(1) انظر كتابنا: مناهي نقد ابن تيمية لابن رشد، ص 387-390.

المصادر والمراجع

أولاً : المصادر العربية :

ابن تيمية:

- الفتاوى، جمعها عبد الرحمن بن محمد بن قاسم العاصمي، الرياض، دار عالم الكتب، 1991.
- درء تعارض العقل والنقل أو موافقة صحيح المنقول لصريح المعقول، تحقيق. محمد رشاد سالم، ط2، دار الكنوز الأدبية، د.ت.
- الرد على المنطقيين، تحقيق. رفيق العجم، ط1، بيروت، لبنان، دار الفكر اللبناني، 1993.
- نقض المنطق، تحقيق. محمد بن عبد الرزاق حمزة وسليمان بن عبد الرحمن الصنيع، بيروت، لبنان، المكتبة العلمية، د.ت.
- شرح العقيدة الأصفهانية، تحقيق. سعيد بن نصر بن محمد، مكتبة الرشد، ط1، الرياض، 2001.

ابن رشد:

- شرح البرهان، تحقيق. عبد الرحمن بدوي، ط1، الكويت، 1984.
- تلخيص كتاب المقولات، تحقيق. محمود قاسم، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1980.
- تلخيص كتاب المقولات، تحقيق. مورييس بويج، ط2، بيروت، لبنان، منشورات دار دمشق، 1982.

- تلخيص كتاب المقولات، تحقيق. جرار جهامي، بيروت، لبنان، منشورات الجامعة اللبنانية، 1982.
- تلخيص كتاب القياس، تحقيق. جرار جهامي، بيروت، لبنان، منشورات الجامعة اللبنانية، 1982.
- تلخيص كتاب البرهان، تحقيق. جرار جهامي، بيروت، لبنان، منشورات الجامعة اللبنانية، 1982.
- تلخيص كتاب الجدل، تحقيق. جرار جهامي، بيروت، لبنان، منشورات الجامعة اللبنانية، 1982.
- جوامع البرهان، شارل بوتوروت، وقد أسعفنا بصورة شمسية منه أستاذنا الدكتور محمد المصباحي مشكوراً.
- تهافت التهافت، تحقيق. موريس بويج، ط 2، بيروت، لبنان، دار المشرق، 1987.
- الضروري في أصول الفقه، تحقيق. جمال الدين العلوي، ط 1، بيروت، لبنان، دار الغرب الإسلامي، 1994.
- مناهج الأدلة في عقائد الملة، تحقيق. محمود قاسم، مكتبة الأنجلو المصرية، 1955.
- الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة، تحقيق. مصطفى حنفي، إشراف محمد عابد الجابري، ط 1، بيروت، لبنان، مركز دراسات الوحدة العربية، 1998.
- الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة، ضمن فلسفة ابن رشد، بيروت، لبنان، دار مكتبة التريية، 1987.
- الكشف عن مناهج الأدلة، ط 2، دار العلم للجميع، 1935.
- فصل المقال في تقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال، تحقيق. محمد

عبد الواحد العسري، إشراف محمد عابد الجابري، ط 1، بيروت، لبنان، مركز دراسات الوحدة العربية، 1997.

- مقالات في المنطق والعلم الطبيعي، تحقيق. جمال الدين العلوي، الدار البيضاء، دار النشر المغربية، 1983.

ابن سينا:

- الشفاء : كتاب الإلهيات، تحقيق. الأب قنوتي وسعيد زيدان، قم، إيران، مكتبة آيات الله، 1404 هـ .

- الشفاء: المدخل إلى المنطق، تحقيق. الأب قنوتي، محمود الخضيري وفؤاد الأهواني، مصر، القاهرة، المطبعة الأميرية، 1953.

- الشفاء: كتاب البرهان، تحقيق. عبد الرحمن بدوي، ط 2، القاهرة، دار النهضة العربية، 1966.

- كتاب النجاة، تحقيق. ماجد فخري، ط 1، بيروت، لبنان، دار الآفاق الجديدة، 1985.

- الإشارات والتنبيهات، القسم الثالث (الإلهيات)، تحقيق سليمان دنيا، ط 3، القاهرة، مصر، دار المعارف، 1985.

- الإشارات والتنبيهات، القسم الأول، تحقيق. سليمان دنيا، ط 2، القاهرة، دار المعارف، د.ت.

- منطق المشرقين، تحقيق. شكري نجار، ط 1، بيروت، لبنان، دار الحداثة، 1982.

- عيون الحكمة، تحقيق. عبد الرحمن بدوي، ط 2، بيروت، لبنان، دار القلم، 1980.

ابن طملوس:

- المدخل لصناعة المنطق، تحقيق. محمد العدلوني الإدريسي، ط 1، الدار البيضاء، المغرب، دار الثقافة، 2006.

- كتاب المقولات، تحقيق. محمد العدلوني الإدريسي، ط1، الدار البيضاء، المغرب، دار الثقافة، 2006.
- كتاب العبارة، تحقيق. محمد العدلوني الإدريسي، ط1، الدار البيضاء، المغرب، دار الثقافة، 2006.
- المدخل لصناعة المنطق، أسين بلاسيوس، المطبعة الأيرقة، 1916.
- كتاب المقولات، أسين بلاسيوس، المطبعة الأيرقة، 1916.
- كتاب العبارة، أسين بلاسيوس، المطبعة الأيرقة، 1916.

ابن فورك:

- مجرد مقالات أبي الحسن الأشعري، تحقيق. دانيال جيمارية، بيروت، لبنان، دار المشرق، 1987.

أبو بكر عبد الرحمن بن شهاب الدين العلوي الحسيني:

- تحفة المحقق بشرح نظام المنطق، ط1، القاهرة، مصر، مطبعة المنار، 1330هـ.

أرسطو:

- الطبيعة، تحقيق. عبد الرحمن بدوي، ط2، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1984.
- منطق أرسطو، تحقيق. عبد الرحمن بدوي، ط1، بيروت، لبنان، دار القلم، 1980.

الأشعري:

- مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، تحقيق. محمد محيي الدين عبد الحميد، لبنان، المكتبة العصرية، 1990.
- الإبانة عن أصول الديانة، تحقيق. فؤاد حسين محمود، ط2، مصر، دار الكتاب، 1987.

- كتاب اللمع في الرد على أهل الزيغ والبدع، حمودة غرابة، مطبعة مصر، 1955.
- كتاب اللمع في الرد على أهل الزيغ والبدع، حمودة غرابة، المكتبة الأزهرية للتراث، 1993.

الباقلاني:

- تمهيد الأوائل وتلخيص الدلائل، تحقيق. عماد الدين أحمد حيدر، ط1، بيروت، لبنان، مؤسسة الكتب الثقافية، 1987.
- الإنصاف فيما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به، تحقيق. محمد زاهد الكوثري، القاهرة، مكتبة الخانجي، 1993.

الجويني:

- الشامل في أصول الدين، تحقيق. علي سامي النشار، فيصل بدير عون وسهير محمد مختار، الإسكندرية، منشأة المعارف، 1969.
- كتاب الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد، تحقيق. محمد يوسف موسى وعبد المنعم عبد الحميد، القاهرة، مكتبة الخانجي، 1950.
- لمع الأدلة في قواعد عقائد أهل السنة والجماعة، تحقيق. فوقية حسين محمود، ط2، بيروت، لبنان، عالم الكتب، 1987.
- العقيدة النظامية في الأركان الإسلامية، تحقيق. محمد زاهد الكوثري، المكتبة الأزهرية للتراث، 1992.

الرازي:

- المباحث المشرقية في علم الإلهيات والطبيعات، تحقيق. محمد المعتصم بالله البغدادي، ط1، بيروت، لبنان، دار الكتاب العربي، 1990.
- الأربعين في أصول الدين، تحقيق. سميح دغيم، ط1، بيروت، لبنان، دار الفكر اللبناني، 1996.

- معالم أصول الدين، تحقيق. سميح دغيم، ط1، بيروت، لبنان، دار الفكر اللبناني، 1996.
- المسائل الخمسون في أصول الدين، تحقيق. أحمد حجازي السقا، ط2، بيروت، لبنان، دار الجيل، 1990.
- أساس التقديس في علم الكلام، تحقيق. محمد العربي، ط1، بيروت، لبنان، دار الفكر اللبناني، 1993.
- محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين من العلماء والحكماء والمتكلمين، تحقيق. سميح دغيم، ط1، بيروت، لبنان، دار الفكر اللبناني، 1996.
- لباب الإشارات والتنبيهات، تحقيق. أحمد حجازي السقا، ط1، مصر، المكتبة الأزهرية للتراث، 1986.

السيوطي:

- صون المنطق والكلام عن فن المنطق والكلام، نشر وتعليق. علي سامي النشار، ط1، القاهرة، مكتبة الخانجي، 1947.
- القول المشرق في تحریم المنطق، تحقيق. السيد محمد سيد عبد الوهاب، القاهرة، مصر، دار الحديث، 2008.

الغزالي:

- معيار العلم، تحقيق. علي أبو ملحم، ط1، بيروت، لبنان، دار الهلال، 1993.
- محك النظر، تحقيق. رفيق العجم، ط1، بيروت، لبنان، دار الفكر اللبناني، 1994.
- مقاصد الفلاسفة، تحقيق. أحمد فريد المزيّد، ط1، بيروت، لبنان، دار الكتب العلمية، 2003.
- المستصفى من علم الأصول، تحقيق. محمد سليمان الأشقر، ط1، بيروت، لبنان، مؤسسة الرسالة، 2012.

- تهافت الفلاسفة، تحقيق. جيرار جهامي، ط1، بيروت، لبنان، دار الفكر اللبناني، 1993.
- إحياء علوم الدين، ط1، بيروت، لبنان، دار الكتب العلمية، 2004.
- الاقتصاد في الاعتقاد، ط1، بيروت، لبنان، دار الكتب العلمية، 1983.
- القسطاس المستقيم، ط1، بيروت، لبنان، دار الكتب العلمية، 1994.
- المنقذ من الضلال، ط1، بيروت، لبنان، دار الكتب العلمية، 1988.
- فضائح الباطنية، تحقيق. عبد الرحمن بدوي، باريس، دار بيلليون، 2006.
- شفاء الغليل في بيان الشبه والمخيل ومسالك التعليل، ط1، بيروت، لبنان، دار الكتب العلمية، 1999.
- المنحول من تعليقات الأصول، ط1، بيروت، لبنان، المكتبة العصرية، 2008.
- معارج القدس في مدارج معرفة النفس، تحقيق. محمد مصطفى أبو العلا، مصر، مكتبة الجندي، د.ت.
- ميزان العمل، تح. سليمان دنيا، ط1، مصر، دار المعارف، 1964.

الفارابي:

- كتاب الألفاظ المستعملة في المنطق، تحقيق. محسن مهدي، ط2، بيروت، لبنان، دار المشرق، 1991.
- كتاب البرهان، تحقيق. ماجد فخري، بيروت، لبنان، دار المشرق، 1987.
- شرائط اليقين، ضمن كتاب البرهان.

المراكشي، عبد الواحد:

- المعجب في تلخيص أخبار المغرب، تحقيق. محمد زينهم محمد عزب، القاهرة، مصر، دار الفرجاني، 1994.

ثانياً: المراجع العربية:

- ابن علي حسن، عثمان: - منهج الاستدلال على مسائل الاعتقاد عند أهل السنة والجماعة، ط 1، الرياض، المملكة العربية السعودية، مكتبة الرشد، 1997.
- أبو زهرة، محمد: - ابن تيمية حياته وعصره - أراؤه وفقهه، القاهرة، دار الفكر العربي، 1991.
- الرافاعي العاني، رافع بن طه: الصلة بين الفقه الإسلامي وعلم المنطق، ط 1، بيروت، لبنان، دار آية، 2007.
- الزين، محمد حسني: - منطق ابن تيمية ومنهجه الفكري، ط 1، بيروت، لبنان، المكتب الإسلامي، 1994.
- العلواني، طه جابر: - ابن تيمية وإسلامية المعرفة، ط 2، هيرندن، فيرجينيا، الولايات المتحدة الأمريكية، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 1995.
- الغمري، عفاف: - المنطق عند ابن تيمية، القاهرة، مصر، دار القباء، 2002.
- المحمود، عبد الرحمان بن صالح بن صالح: - موقف ابن تيمية من الأشاعرة، ط 1، الرياض، المملكة العربية السعودية، مكتبة الرشد، 1995.
- إمام عبيد، علي: - القياس الشرطي ومدى تحقق شروط القياس فيه، ط 1، المنصورة، مصر، الدار الإسلامية، 2009.
- أثر المنطق الأرسطي على الإلهيات عند المسلمين في رأي الإمام ابن تيمية، ط 1، المنصورة، مصر، الدار الإسلامية، 2009.
- طه، عبد الرحمن: - المنطق والنحو الصوري، ط 1، بيروت، لبنان، دار الطليعة، 1983.
- اللسان والميزان أو التكوثر العقلي، ط 1، الدار البيضاء، المغرب، المركز الثقافي العربي، 1998.

- المرزوقي، أبو يعرب: - إصلاح العقل في الفلسفة العربية ، ط2، بيروت، لبنان ، مركز دراسات الوحدة العربية، 1996.
- النشار، علي سامي: - مناهج البحث عند مفكري الإسلام، ط 4، دار المعارف، 1998.
- النشار، علي سامي: - المنطق الصوري منذ أرسطو حتى عصرنا الحاضر، مصر، دار المعرفة الجامعية، 2000.
- النشار، مصطفى: - نظرية العلم الإرسطية: دراسة في منطق المعرفة العلمية عند أرسطو، ط1، القاهرة، دارالمعارف، 1986.
- النقاري، حمو - المنهجية الأصولية والمنطق اليوناني من خلال أبي حامد الغزالي وتقي الدين أحمد بن تيمية، ط1، مطبعة النجاشي الجديدة، الدار البيضاء، 1991.
- آل يسين، جعفر: - المنطق السيني، ط1، بيروت، لبنان، دار الآفاق الجديدة، 1983.
- الفارابي في حدوده ورسومه، ط1، بيروت، لبنان، عالم الكتب، 1985.
- بشير صالح، حسن: - علاقة المنطق باللغة عند فلاسفة المسلمين، ط1، الإسكندرية، مصر، دار الوفاء، 2003.
- بلانشي، روبير: - المنطق وتاريخه، من أرسطو حتى روسل، ترجمة. خليل أحمد خليل، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، د.ت.
- حربي، محمد: - ابن تيمية وموقفه من أهم الفرق والديانات في عصره، بيروت ، عالم الكتب، 1987.
- رشاد سالم، محمود: - مقارنة بين الغزالي وابن تيمية، الكويت، دار القلم، 1992.

- صائب، عبد الحميد: - ابن تيمية حياته وعقائده، بيروت، لبنان، دار الغدير، د.ت.
- عبد العزيز العماري - مناحي نقد ابن تيمية لابن رشد، ط1، بيروت، لبنان، دار جداول، 2013.
- عنيات، عبد الكريم: - أسلمة المنطق: الأورغانون الأرسطس بين يدي الغزالي، ط1، الرباط، المغرب، دار الأمان، 2013.
- فروخ، عمر: - ابن تيمية المجتهد، ط1، بيروت، لبنان، دار لبنان، 1991.
- فركوس، محمد علي: - المنطق الأرسطي وأثر اختلاطه بالعلوم الشرعية، ط1، دار الرغائب والنفائس، 2006.
- فريجة، محمد: - الأصول المنهجية للعقيدة السلفية: مقارنة شاملة بين منهج الإمام الأشعري ومنهج الإمام ابن تيمية، ط1، بيروت، لبنان، المكتب الإسلامي، 1995.
- لاوست، هنري: - شرائع الإسلام في منهج ابن تيمية، ترجمة. محمد عبد العظيم علي، ط2، الإسكندرية، دار الدعوة، 1997.
- محمود، محمد علي: - العلاقة بين المنطق والفقه عند مفكري الإسلام: قراءة في الفكر الأشعري، ط1، منشورات عين للدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية، 2000.
- محمود، يوسف: - المنطق الصوري: التصورات - التصديقات، ط1، الدوحة، قطر، دار الحكمة، 1994.
- مهران، محمد: - علم المنطق، القاهرة، مصر، دار المعارف، د.ت.
- نيقولايرشر: - تطور المنطق العربي، ترجمة ودراسة وتعليق. محمد مهران، القاهرة، مصر، دار المعارف، 1985.
- يعقوب، عبد الوهاب الباحسين: - طرق الاستدلال ومقدماتها عند المناطق والأصوليين، ط2، الرياض، المملكة العربية السعودية، مكتبة الرشد، 2001.

ثالثا : المراجع الأجنبية

- Aristote: Metaphysique, traduction. J. Tricot, vrin , France, 1991.
- Etienne Gilson: L'être et l'essence, 3ème édition, vrin, France, 2000.
- Pierre Aubenque: Le problème de l'être chez Arisrot, PUF, France, 1991.
- Brunschvig, Robert : - Pour ou contre la logique Greque chez les Théologiens-juristes de l'Islam: Ibn Hazm , Al-Ghazali , Ibn Taimiyya, in oriente
- E occidente nel medioevo: Filosofia E Scienze , Accademia
- nazionale dei Lincei,Roma,1971.
- Artur,hyman : - Les types d'arguments dans les écrits théologico-politiques et
- polémiques d'Avérroès,in Penser avec Aristote -ERES,1991.
- Pereleman , chain
- et Olbrechts , Lucie: -Traité de l'argumentation , ed, de l'université Bruxelles , 5ème édition , 1988.
- Laoust ,Henri : -Contribution à une étude de la méthodologie canonique de Taki-D-Din Ahmed B.Taimiya , institut Français d'archéologie orientale , caire , 1947.
- Le traité de droit public d'Ibn Taimiya,Institut Français de Damas, Beyrouth , 1948.
- Hofman ,Rudolf: -La puissance argumentative de la logique spéciale dans la métaphysique d'Ibn Rushd ,in Penser avec Aristote .
- Vadet , Jean-claude: - Le primat de l'action sur l'Etre et l'Essence, fil conducteur de la logique d'Al-As ari ?, in studia Islamica, Paris, 1976.